البرهان السديد

في

الاجتهاد والتقليد

[illegible]

[illegible]

جلد كلي

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحیم

البرهان السديد فی الاجتهاد والتقليد: رشحات دروسنا خارج الفقه

کاتب:

آیت الله العظمی محمد باقر موحدی نجفی

نشرت فی الطباعة:

دار التفسير

رقمی الناشر:

مرکز القائمية باصفهان للتحريات الکمبيوترية

الفهرس

البرهان السدید فی الاجتهاد والتقلید: رشحات دروسنا خارج الفقه

اشاره

سرشناسه : موحدی نجفی، محمدباقر، ۱۳۳۴ -

عنوان و نام پدیدآور : البرهان السدید فی الاجتهاد والتقلید: رشحات دروسنا خارج الفقه/ محمد باقر موحدی نجفی ؛ [تهیه کننده] الحوزهالعلمیه فی قم المقدسه.

مشخصات نشر : قم: دار التفسیر، ۱۴۲۹ق.= ۱۳۸۷ -

مشخصات ظاهری : ج.

شابک : ۶۰۰۰۰ ریال: دوره ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۱۰۲-۹ : ؛ ج.۱ ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۱۰۰-۵ : ؛ ۶۰۰۰۰ ریال: ج.۲: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۱۰۱-۲

وضعیت فهرست نویسی : برون سپاری.

یادداشت : عربی.

یادداشت : ج.۲ (چاپ اول: ۱۴۲۹ق.= ۱۳۸۷).

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : اجتهاد و تقلید

موضوع : اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴

شناسه افزوده : حوزه علمیه قم

رده بندی کنگره : BP۱۶۷/م۸ب۴ ۱۳۸۷

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱

شماره کتابشناسی ملی : ۱۲۵۰۰۴۹

ص: ۱

المجلد ۱

الاهداء

سیدی ومولای أبوالحسن الإمام أمیرالمؤمنین صلی اللّه علیک وعلی

آبائک وأبنائک الطیبین الطاهرین هـذه جهودی بضاعه مزجاه بین یدیک متواضـعه بذلتهافی سبیل خدمه الدین الحنیف وتخلید تراث العلمی

وفقه أهـل البیت علیهم السـلام یامـدافع رسـاله السـماویه ومعـدن العلم والحکمه الإلهیّه وأخو صاحب الشـریعه الخالـده ووصـیه المنصوب ولاـ آراها متناسـبه وذلک المقام الرفع وأرانی مقصـرا وقاصـرا غیر أنّ الهـدایا علی قـدر مهـدیهافتفضّل علیَّ یاسـیدی ومولای بالقبول فإنّه غایه المأمول

وما توفیقی إلاّ باللّه العلی العظیم علیه توکلت وإلیه أنبت وبه أستعین

محمد باقر الموحدی النجفی

ص: ۲

مقدمه:

الحمد للّه ربّ العالمین والصلاه والسلام علی سیدنا ونبیّنا محمد وآله الطیبین الطاهرین ولعنه اللّه علی أعدائهم أجمعین

قال اللّه تبارک وتعالی فی القرآن الکریم:

«فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طَائِفَهٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِی الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَارَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»(۱) .

وقال تعالی:«وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِی»(۲).

وقال تعالی: «فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّينِ حَنِيفا فِطْرَهَ اللّه ِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَتَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّه ِ ذَلِکَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ»(۳)

أمّا بعد فإنّ موضوع البحث ومحل النقض والابرام هو ما یتصل بثمره

علم الأصول، وهی مسأله «الاجتهاد والتقلید» وما یرتبط بهما من

استلزامات شرعیه وعقلیه والتی سنقوم باستعراضها فی مطاوی هذه الدراسات الفقیهه إنّ شاء اللّه تعالی.

قبل الخوض فی المقصود وایضاح تلک المسائل المهمّه والثمره الأصولیه نشیر إجمالاً ـ تحت عنوان المدخل والمقدّمه إلی مسؤولیه الإنسان من حیث وظائف العبودیه الإلهیّه للمولی الحقیقی اللّه سبحانه

تعالی عقلاً وشرعا، وعلما وعملاً، إذن فلابدّ أن یؤدی ذلک المسؤولیه أمام العقل والشرع وإلاّ هو ظالم ومتعدٍّ علی حق المولی وحدود اللّه تبارک وتعالی:

«وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُوْلَ-آئکَ هُمْ الظَّ-لِمُونَ»(۴).

والظلم محکوم وفاعله مستحقّ للعقوبه شرعا وعقلاً... هذا المدخل

۱- سوره التوبه، الآیه ۱۲۲.

۲- سوره الذاریات، الآیه ۵۶.

۳- سوره الروم، الآیه ۳۰.

۴- سوره البقره : الآیه ۲۲۹.

مشتمل على ثلاثه فصول: اللّهم وفقنا لأداء مسؤوليتنا العظيمه والوصول إلى حقيقه الأمر فإنّك خير ناصر ومعين.

الموحدى النجفى ۱۵ / رمضان المبارک / ۱۴۲۸

الفصل الأول: قيمه العلم ومطلوبيته ذاتا وعرضا وكيفيه وجوب التعلّم

قيمه العلم ومطلوبيته ذاتا وعرضا:

إنّ العلم، كما ورد التصريح بذلک فى الآيات والروايات الشريفه،مطلوب بالذات وبالعرض، فمن جهه كونه يوجب كمال النفس، وكمال النفس مطلوب بالذات كما قام عليه البرهان والوجدان فطلب العلم مطلوب بالذات، ومن جهه أخرى فإنّ للعلم قيمه بالعرض أيضا فيمايمثّله من واسطه لكشف المجهولات، وبديهى أنّ الشىء الذى له قيمه

نفسيه وغيريه فإنّ مطلوبيته تتضاعف بدرجه كبيره.

إنّ القرآن الكريم فى أول سوره نزلت على نبى الإسلام لى الله عليه و آله (سوره العلق) يقرر فى بحث معرفه التوحيد والمعاد أنّ اللّه تعالى علَّم الإنسان بالقلم، ويقول:

«اقْرَأْ بِسْمِ رَبِّکَ الَّذِی خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّکَ الْأَكْرَمُ *

ص: ۴

الَّذِی عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْاءِنسَانَ مَا لَمْ یَعْلَمْ»(۱).

ویقول فی سوره الأنبیاء:

«فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»(۲) .

«فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طَائِفَهٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ...».

وکذلک ورد فی الروایات الشریفه، التی تعتبر شارحه ومفسِّره للقرآن الکریم، ما یؤکد أهمیه العلم والعالم حیث ورد فی الحدیث الشریف:

«اطلب العلم من المهد إلی اللحد» و«طلب العلم فریضه علی کل مسلم»(۳)

علم الإجمالی بالتکلیف:

وعلی أیّه حال فإنّ الإنسان وبحکم قانون العبودیه وقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل وقاعده لزوم شکر المنعم عقلاً، ینبغی علیه تعلم الأحکام الإلهیّه سواءً فی دائره الشبهات الحکمیه أو فی غیر الشبهات الحکمیه، لأنّ الإنسان المفطور العاقل بعد الإیمان أنّ اللّه مالک کل شیءوخالق الکون والإنسان لدیه علم إجمالی بالتکلیف وبوجود أحکام الزامیه فی الشریعه الإسلامیه. ومعلوم أنّ ترک تعلم الأحکام الشرعیه یستوجب تفویت الحکم الإلهی ویستلزم العقاب والضرر، وکذلک یفضی إلی کفران النعم الإلهیّه والمواهب الرحمانیه. ودفع الضرر وشکر المنعم

واطاعه المولی تعتبر من الأمور الواجبه عقلاً وفطره، لأنّ فی المقام لایحصل الشکر باطاعه المولی سبحانه وتعالی وأیضا لا یدفع الضرر إلّاباطاعه المولی وامتثال أحکامه.

ثم إنّ هذه المعرفه تاره تکون فی مورد أصول الدین، من قبیل معرفه اللّه والتوحید ومعرفه النبوه والإمامه ومعرفه المعاد ممّا یجب علی الإنسان بالوجوب النفسی وتکون المعرفه فیها مطلوبه بالذات، وهذایعنی أنّ معرفه أصول الدین لیست أمر مقدمی ولها موضوعیه یقوم بها الإنسان فی واقع الحیاه وبذلک تخرج هذه المعرفه عن دائره

۱- سوره العلق، الآیه ۱ - ۵.

۲- سوره الأنبیاء، الآیه ۷.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، الباب ۴ من أبواب صفات القاضی.

معرفه الأحكام الفرعيه.

اشاره

وأمّا البحث فی معرفه الأحکام الفرعیه التی یجب تعلّمها فطرهً وعقلاًفإنّ موضوع البحث فیها هو: أنّ وجوب تعلم هذه الأحکام الشرعیه من أی سنخ من الوجوب؟ هنا ذکرت أقوال مختلفه فی مقام الجواب عن هذاالسؤال:

١ - إنّ تعلّم هذه الأحکام الإلهیّه واجب بالوجوب النفسی.

٢ - إنّ هذا الوجوب لتعلّم الأحکام الشرعیه طریقی بداعی تنجیز ّ وتعذیر تلک الأحکام فی صوره الاصابه وعدم إصابه الواقع.

٣ - إنّ وجوب تعلّم الأحکام یمثّل وجوبا مقدمیا وغیریا للعمل

بالأحکام الإلهیّه وتطبیقها علی مستوی الممارسه.

۴ - إنّ وجوب تعلّم الأحکام هو وجوب عقلی وإرشادی، لأنّ العقل یحکم بوجوب دفع الضرر والعقاب وبالتالی یوجب تعلّم الأحکام الإلهیّه.

وما ذکر فی سیاق الآیات والروایات الشریفه من وجوب تعلّم الأحکام هو بیان إرشادی لما حکم به العقل فی مرتبه سابقه.

وبالرغم من أنّ اقتضاء ظاهر الأدله فی وجوب التعلم وما یستنبط من الآیات والروایات من قبیل آیه النفر وآیه السؤال من أهل الذکر، هو أنّ هذه النصوص تدلّ علی الوجوب النفسی للتفقه وتعلّم الأحکام، وکذلک ما ورد فی الروایات من قبیل: طلب العلم فریضه علی کل مسلم، واطلب العلم من المهد إلی اللحد، یقتضی الوجوب النفسی للتعلّم کما ذهب إلی ذلک المقدّس الإردبیلی رحمه الله أیضا(۱)

ولکن فی مقام الإثبات مع وجود بعض الموانع لا یمکن استظهار

ص: ۶

۱- مجمع الفوائد والبرهان، ج ۲، ص ۱۱۰.

الوجوب النفسى لتعلّم الأحكام من هذه الآيات والروايات الشريفه كماسيتضح إن شاء اللّه.

١ – الوجوب النفسى لتعلّم الأحكام:

لقائل أن يقول: إنّ مقتضى الآيات والروايات الوارده فى هذه المسأله هو الوجوب النفسى لتعلّم الأحكام الإلهيّه.

والجواب:بالرغم من أنّ مقتضى الآيات والروايات هو الدلاله على الوجوب النفسى للتعلّم، ولكن هذا الوجوب النفسى فى مقام الإثبات يواجه موانع متعدده، ومع وجود هذه الموانع لا يمكن القول بالوجوب النفسى للتعلّم، ومن ذلك:

١ – على القول بالوجوب النفسى للتعلّم فإذا ترك المكلّف تعلّم الأحكام الشرعيه فحينئذٌ يجب القول بتعدد العقاب وذلك بوجود عقاب لمجرّد ترك العمل نفس الأحكام الإلهيّه، ولا ريب فى وجود مثل هذاالعقاب على ترك الحكم الإلهى، والعقاب الآخر يترتب على ترك الواجب النفسى أى ترك التعلّم، لأنّ وجوب التعلّم حسب الفرض وجوب نفسى،وترك الوجوب النفسى يترتب عليه العقاب، إذن فلازم القول بالوجوب النفسى للتعلّم هو تعدد العقاب، وبالرغم من أنّ تعدد العقاب غير محال عقلًا ولكنّه خلاف الإجماع الذى يقرر عدم تعدد العقاب على ترك حكم شرعى واحد من الوجوب أو الحرام.

٢ – إذا قلنا بالوجوب النفسى للتعلّم فإنّه لا وجه حينئذٍ للقول بأنّ الاحتياط عدل الاجتهاد والتقليد، لأنّه إذا قلنا إنّ تعلّم الأحكام واجب نفسى من طريق الاجتهاد والتقليد فحنيئذٍ يكون الاحتياط الذى يقع عدل الاجتهاد والتقليد، واجبا نفسيا أيضا، لأنّ المكلّف فى مورد العمل

بالوظائف الشرعيه والأحكام الدينيه إمّا أن يكون مجتهدا أو مقلِّد أومحتاطا، فإذا كان تعلم الأحكام الإلهيّه من خلال الاجتهاد والتقليد واجباب الوجوب النفسى، فيجب أن يكون الاحتياط أيضا واجبا بالوجوب النفسى، لأنّ الاحتياط قسِيم للاجتهاد والتقليد، والحال أن جوب الاحتياط غير نفسى، لأنّ مورد الاحتياط هو احتمال وجوب التكليف على الإنسان، والمكلّف هنا يحتاط فى امتثال التكليف اتيان محتمل

الوجوب وترك محتمل الحرمه بحكم وجوب دفع الضرر المحتمل، سواء فى مورد الشبهه الوجوبيه أم الشبهه التحريميه فإنّ المكلّف لا علم له بالحكم، وعندما لا يكون لديه علم بالحكم فلا يمكن القول بأنّ وجوب

الاحتیاط فی مورد الشبهه وجوب نفسی.

نعم، بعد العمل بالاحتیاط یحصل لدی المکلّف الیقین والعلم بامتثال التکلیف وهذه مسأله أخری غیر ما نحن فیه، لا أنّه حین العمل والامتثال فی مورد الشبهه یکون للمحتاط علم بالتکلیف، والإنسان المحتاط فی مقام العمل جاهل بتفاصیل المأمور به فهو یتحرک فی مقام الامتثال من موقع حساب احتمالات التکلیف وبعد الامتثال یعلم بأنّه قد جاء بالحکم الواقعی، والعلم بالامتثال بعد العمل یختلف عن أصل الاحتیاط أنّه واجب بالوجوب النفسی ولکن فی مورد الاحتیاط الذی یستوجب تکرار العمل یحتمل أن یکون قصد الوجه فی العباده معتبر فی التکلیف، والاحتیاط هنا یوجب فوت الواجب، ومع وجود هذا الاحتمال کیف یمکن القول بأنّ وجوب الاحتیاط نفسی: «إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال».

۳ - إذا قلنا بالوجوب النفسی للتعلّم فسوف نواجه التنافی مع ظاهرالروایات التی تدلّ علی مؤاخذه تارک الأحکام الإلهیّه یوم القیامه، فیقال الفصل الأول: قیمه العلم ومطلوبیته ذاتا وعرضا وکیفیه وجوب التعلّم والتفقّه...

له یوم القیامه: هلّا علمت؟ فیقول: ما عملت، فیقال له: هلّا تعلّمت؟(۱) .

وظاهر هذه الروایه أنّ تارک الحکم الإلهی یسأل یوم القیامه عن العمل ویقال له: هلا عملت؟ وهذا الظهور یدلّ علی وجوب العقوبه علی ترک العمل بالأحکام الإلهیّه وترک الامتثال لا أنّ العقاب علی ترک التعلّم، فإذاکان تعلّم الأحکام واجبا بالوجوب النفسی، فلابدّ أن یکون سؤال

الملائکه: هلا تعلّمت؟ وحینئذٍ فمقتضی الوجوب النفسی للتعلّم یتنافی مع ظاهر الروایات التی تقول هلا عملت؟ وظاهر هذه الروایات یدلّ علی أنّ العقوبه إنّما تکون علی ترک العمل بالتکلیف لا علی ترک التعلّم.

النتیجه:حتی لو قلنا فی مسأله وجوب التعلّم أنّ ظاهر الأدله من الآیات والروایات هو الوجوب النفسی للتعلّم ولکن فی مقام الإثبات فإنّ هذاالقول یواجه موانع متعدده، ولذلک لا یعتمد علی القول بالوجوب النفسی للتعلّم.

۲ – الوجوب الغیری:

القول الآخر: أنّ وجوب التعلّم وجوب مقدمی وغیری من أجل العمل بالأحکام الشرعیه. وهذا القول غیر تام أیضا، لأنّه:

أولاً: بالنسبه لوجوب المقدّمه هناک بحث فی أنّه: هل أنّ وجوب المقدّمه وجوب شرعی أم وجوب عقلی فقط؟ والکثیر من الأصحاب

۱- تفسیر البرهان، ج۱، ص ۵۶۰، الطبعه الجدیده نقلاً عن أمالی الشیخ المفیدرحمه الله .

ومن العلماء المتأخرين (كصاحب المحاضرات آيه اللّه الخوئى رحمه الله والشيخ المظفر) ذهبوا إلى الوجوب العقلى للمقدّمه، وحينئذٍ فلا يوجد وجوب غيرى مولوى للمقدّمه، وعندما لا يكون الوجوب مولوى لا يمكن القول بأنّ التعلّم واجب بالوجوب المقدمى الشرعى.

ثانيا:على فرض القول بالملازمه بين وجوب ذى المقدّمه ووجوب المقدّمه، وقلنا على هذا الأساس بأنّ وجوب المقدّمه شرعى وقلنا إنّ تعلّم الأحكام من طريق الاجتهاد أو على أساس وجوب التقليد بمقتضى أدله جواز الاجتهاد وجواز التقليد، واجب بالوجوب الغيرى والمقدمى من

أجل العمل بالأحكام الشرعيه، فإنّه لا يمكن الالتزام بذلك، لأنّ الاجتهادوالتقليد يقعان فى عرض الاحتياط عملاً وأنّ المكلّف فى مورد العمل بالتكليف الإلهى إمّا أن يكون مجتهدا أو مقلّدا أو محتاطا وأنّ العمل بالاحتياط حينئذٍ لا يكون واجبا بالوجوب المقدمى، ولم يقل أحد أنّ وجوب الاحتياط هنا وجوب مقدمى وغيرى من قبيل الوجوب المولوى،لأنّ وجوب الاحتياط ليس وجوبا شرعيا بل هو وجوب إرشادى وعقلى على أساس قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل، أو قاعده حق الطاعه، وعندما لا يكون للاحتياط وجوبه غيرى ومقدمى، فكيف يمكن القول بأنّ الاجتهاد والتقليد، اللذين يقعان عدلاً للاحتياط، واجبان

بالوجوب المقدمى؟

ثالثا:نفرض أنّ مقدمه الواجب واجبه بالوجوب الشرعى الغيرى، فإنّ هذه المقدّمه الواجبه بالوجوب الشرعى هى المقدّمه الوجوديه للأحكام كالوضوء بالنسبه للصلاه، وارجاع مقدمه الصحه إلى المقدّمه الوجوديه التى هى فى مقام الامتثال كالصلاه بدون وضوء، لا تتحقق، والمكلّف غيرقادر شرعا على امتثال التكليف والإتيان بالصلاه بدون وضوء، فعلى فرض أنّ مقدمه الواجب واجبه بالوجوب الغيرى فإنّها المقدّمه الوجوديه لا مطلق المقدمات، حيث إنّ تعلّم الأحكام لا يعتبر مقدمه وجوديه للأحكام ولا مقدمه وجوبيه للأحكام، أمّا كونه ليس مقدمه وجوديه للأحكام فلأنّ الامتثال وإتيان التكليف الشرعى ممكن من طريق الاحتياط مجزٍ شرعا، فمن لا يتحرك على مستوى تحصيل العلم بالأحكام من طريق الاجتهاد ولا من طريق التقليد بل يعمل بالاحتياط وربّما لا يورثه العمل بالاحتياط العلم بواقع الأحكام الشرعيه، لا العلم التفصيلى ولا العلم الإجمالى. وإن كان من جمله موارد الاحتياط هو وجود العلم الإجمالى بالتكليف.

على أيّه حال فإنّ عنوان احتمال التكليف فى مورد الاحتياط يأتى به المكلّف بعنوان رجاء المطلوبيه وبأمل أن يحقق التكليف فى واقع العمل،وبعد الامتثال ربّما يحصل له العلم بالإتيان فى مورد الاحتياط، وإلّا فإنّه حين الاحتياط يحتمل التكليف ولا علم له بواقع التكليف، مثلاً إذا سلّم على شخص وكان ذلك الشخص جاهلاً بوجوب ردّ السلام، ولكنّه قام بجواب ردّ السلام بدون الالتفات إلى وجوب الردّ اجتهادا أو تقليدا،فحينئذٍ يسقط عنه التكليف الشرعى، لأنّه قد عمل بوظيفته الواقعيه.

وكذلك بالنسبه للموارد التى يكون فيها المكلّف جاهلاً بالوجوب، إمّاجاهل قاصر أو مقصّر، ولكن مع ذلك يعمل بالتكليف الشرعى فإنّه يقع صحيحا ومجزيا، لأنّه قد ارتكب ما يخالف الاجتهاد والتقليد لا ما يخالف العمل بالوظيفه الواقعيه، وهنا قد تحرك الجاهل على مستوى العمل بالوظيفه الشرعيه بدون أن يكون له علم بوجوب العمل بهذا التكليف،ومن هنا فإنّ عمل التارك لتعلّم موارد الاجتهاد والتقليد والاحتياط إذا كان عمله مطابقا للواقع صحيح لأنّه لم يرتكب مخالفه للحكم الواقعى.

وهكذا فى مسأله تعلّم الأحكام حيث إنّه لا يعتبر مقدمه وجوبيه

ص: ۹

للأحكام، لأنّ وجوب الأحكام يعتمد على نفس أدله الأحكام من قبيل:

«وَأَقِمْ الصَّلاَهَ إِنَّ الصَّلاَهَ تَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللّه ِ أَكْبَرُ وَاللّه ُيَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ»(۱)

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ...»(۲) .

«وَلِلّه ِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً...»(۳)

حيث إنّ هـذه النصوص تثبت وجوب الصـلاه والصوم والحـج وما إلى ذلك، وحينئذٍ لا توجد وجوب تعلّم هذه الأحكام مقدّمه دخيله فى وجـوب الأحكـام، (الصـلاه والصوم)، وعلى هـذا الأسـاس لاـ يمكن القول بـأنّ وجوب التعلّم وجوب مقـدمى وغيرى للأحكام.

۱- سوره العنكبوت،الآيه ۴۵.

۲- سوره البقره، الآيه ۱۸۳

۳- سوره آل عمران، الآيه ۹۷.

رابعا:على فرض القول بأنّ وجوب التعلّم وجوب غيرى ومقدمى فإنّ ذلك يستلزم الدور، لأنّ معرفه الأحكام ووجوب التعلّم يتوقف على الأحكام نفسها لأنّه لابدّ من وجود حكم حتى يكون تعلّمه واجبا، ومن جهه أخرى فإنّ وجوب التعلّم بحسب الفرض يمثّل مقدمه وجوديه ووجوبيه، يعنى أنّ وجوب الحكم متوقف على وجوب التعلّم (المقدّمه)

وهذا دور محال.

خامسا: بالنسبه للمكلّف الجاهل بالأحكام والذى يعمل بالاحتياط فإنّه عمله هذه يقع مجزيا، وعليه كيف يمكن القول بأنّ وجوب التعلّم مقدمه وجوديه ووجوبيه للحكم؟

سادسا:إنّ وجوب التعلّم الغيرى والمقدمى مخالف لبرهان الاشتراك فى التكليف، وبرهان الاشتراك فى التكليف يقرر بالإجماع أنّ الأحكام مشتركه فى الواقع بين العالم والجاهل، إذن فوجوب الأحكام لا يختص بالعالم حتى يمكن القول بأنّ وجوب التعلّم يعتبر مقدمه للعمل بالأحكام

الشرعيه.

النتيجه:إنّ القول بالوجوب الغيرى لتعلّم الأحكام لا ـ يمكن المساعده عليه، وامتثال الأحكام لا ـ يتوقف على وجوب التعلّم ولا توجد مقدميه بين العلم والعمل.

٣ – الوجوب الطريقى:

القول الثالث: أنّ وجوب التعلّم وجوب طريقى، بمعنى أنّ تعلم الأحكام واجب، لأنّه طريق لتنجز الواقع والإتيان بالتكليف الواقعى الذى يمكن التوصل إليه بواسطه معرفه الأحكام، فعندما يصيب الواقع فإنّ الحكم الواقعى الإلهى يكون منجزّا وفعليا على المكلّف ويجب إمتثاله.

وإن لم يصب الواقع فإنّ هذا المكلّف يكون معذورا عند المولى لجهله

بالتكليف، وعلى هـذا الأساس فإنّ وجوب التعلّم بـدافع تنجيز الواقع وحفظ الواقع هو وجوب طريقى، من قبيل الوجوب الطريقى للامارت الشرعيه المعتبره (كخبر الواحد وظواهر القرآن).

ولكنّ هذا القول غير تام أيضا، لأنّه:

أولاً:إنّ وجوب التعلّم من طريق تحصـيل الاجتهاد أو من طريق وجوب التقليـد بملاك تنجيز الواقع لا وجه له، لأنّ المنجز للواقع هو العلم الإجمالى بـالتكليف أو احتمـال ثبوت التكليف الواقعى أو منجّزيه الواقع بالأـدله القـائمه على التكـاليف، فعنـدما يصـل الإنسان إلى مرحله البلوغ فإنّه مع الالتفات يحصل لديه علم إجمالى بوجود أحكام إلزاميه على المكلّفين فى الشـريعه الإسـلاميه، لأنّ اللّه تعالى قـد وهب للناس العقل،وهـذا العقل يدرک بأنّه مسؤول فى مقابل مولاه الحقيقى الخالق لعالم الوجود وأنّ الإنسان ليس كالحيوانـات والبهـائم الـتى ليست لهـا المسؤوليه والتكليـف، إذن فنحن نعلم بالإجمـال بوجود أحكـام إلزاميه فى الشـريعه المقـدّسه حيث تقرر وجود أحكـام فى الوجوب والحرمه فى ذمّه المكلّفين، وهـذا العلم الإجمـالى بالتكليف هو المنجز للتكليف الواقعى، ولاـمعنى حينئـذٍ لوجوب تعلّم الأحكـام مرّه ثانيه من أجل تنجيز الواقع،وبعباره أخرى: المنجّز لا ينجّز ثانيا، إذن فالمنجّز للواقع هو العلم

الإجمـالى بـالتكليف أو احتمـال ثبوت التكليف الواقعى أو مـا قـامت عليه الامـارات على إثبـات التكـاليف، أو ثبوت حق الطاعه للمولى لا وجوب تعلّم الأحكام.

ثانيا:يمكننا تحصل الواقع من خلال العمل بالاحتياط ولا حاجه حينئذٍللقول بوجوب التعلّم من طريق الاجتهاد أو التقليد.

ثالثا:إنّ وجوب تعلم الأحكام من خلال الاجتهاد والتقليد يعدّ عدلاًوقسيما للاحتياط، ووجوب الاحتياط ليس وجوبا طريقيا، وإلّا فالمكلّف الـذى يعمل بوظيفته الواقعيه لا من طريق التقليد والاجتهاد ولا من طريق الاحتياط، فإنّ عمله على هذا الأساس يوف لا يكون مجزيا، والحال إذاعمل المكلّف بوظيفته الواقعيه وامتثل تكليف المولى فحتى لو كان جاهلاً

بـالواقع فـإنّ امتثـاله لهـذا التكليف سـيكون مجزيا قطعا، مثلاً إذا سـلّم شـخص على آخر، وكان هـذا الشـخص جاهلاً بوجود ردّ السلام، ولكنّه بالرغم من عدم علمه بوجوب ردّ السلام، قام بردّ السلام على الأول، فعمله هذا لم

يكن ناشئا من اجتهاد ولا من تقليد ولا بداعى الاحتياط، وكان جاهلاً

بالحكم الواقعى فى وجوب ردّ السلام، ولكنّ ردّه للسلام وقع مطابقاللواقع فحينئذٍ سيكون عمله هذا مجزيا للتكليف الواقعى.

إذن فامتثال الأحكام الإلهيّه غير منوط بالاجتهاد أو التقليد أو

الاحتياط، ومن هنا كان عمل التارك للإجتهاد والتقليد والتارك للاحتياط صحيحا ومجزيا إذا وقع مطابقا للواقع، لأنّه لم يفوت الحكم الواقعى عليه وإن ترك الاجتهاد والتقليد، فلو قلنا أنّ وجوب التعلم ومعرفه الأحكام هووجوب طريقى فينبغى أن لا يكون عمل التارك للاجتهاد التقليد والتارك للاحتياط مجزئا، لأنّه لم يمتثل الحكم الشرعى الواقعى من هذا الطريق،والحال أنّ عمله إذا كان مطابقا للواقع فيكون مجزئا كما قلنا. وعليه لايكون وجوب الاحتياط طريقيا لأنّ ملاك الوجوب الطريقى للاحتياط هو تنجيز الواقع والعمل بالواقع، والواقع منجزٌ بوجود العلم الإجمالى وباحتمال التكليف لا ـ أنّ الاحتياط منجز للواقع وأنّ العمل بالاحتياط بداعى احتمال الأمر الواقعى بعد الامتثال موجب للعلم بسقوط التكليف ولا أنّ الاحتياط موجب لتنجيز التكليف.

وكذلك فإنّ وجوب الاحتياط بملاك العذر للواقع غير تام، لوجودالقطع بإتيان الواقع فى مورد الاحتياط، لأنّ معنى الاحتياط هو أن يعمل المكلّف بشكل يقطع معه بإتيان التكليف الواقعى ولا يحتمل مخالفه الواقع. فعندما لا يكون وجوب الاحتياط طريقيا، فكذلك وجوب عدليه وهما: الاجتهاد والتقليد سوف لا يكون طريقيا أيضا، وإلّا لا يعقل أن

يكون أحدهما عدلاً للآخر.

النتيجه:أنّ وجوب تعلّم ومعرفه الأحكام ليس وجوبا نفسيا، ولاوجوب مقدّمى وغيرى، ولا وجوب طريقى شرعى. وهنا نصل إلى القسم الرابع وهو أن يكون وجوب التعلّم إرشاديا، وهو ما نقول به فى هذه المسأله.

الوجوب الشرعى الإرشادى:

القول الآخر فى مورد وجوب تعلّم الأحكام، أنّ وجوب تعلّم الأحكام الإلهيّه إرشادى وعقلى، لأنّ كل مكلّف يعلم إجمالاً بوجود أحكام إلزاميه وجوبيه وتحريميه فى الشريعه الإسلاميّه النازله من قِبل اللّه تعالى،واشتغال الذمّه اليقينى يستدعى براءه الذمّه اليقينيه، وحينئذٍ يجب معرفه الأحكام الإلهيّه اجتهادا أو تقليدا أو احتياطا وإمتثالها، فإذا لم يتعلم

الأحكام الشرعيه فسيؤدى ذلك تفويت الأحكام الإلهيّه، وتفويت الأحكام يستلزم العقاب والضرر، وحينئذٍ يجب العمل بقانون وجوب دفع الضرر اليقينى بل وجوب دفع الضرر المحتمل عقلًا، ومن هنا يكون تعلّم الأحكام الإلهيّه واجبا والعمل على امتثالها وتحصيل فراغ الذمّه منها.

إنّ الوجوب الإرشادى حتى لو كان بصوره إنشاء المولوى فهو فى الحقيقه إخبار وإعلام، فعندما تصرح آيه النفر المباركه: «فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ...»(١) .بشكل إنشاء وبيان حكم مولوى يدلّ على وجوب النفر والهجره من أجل التفقه وتعلّم الأحكام الشرعيه ولكنّها فى الحقيقه عباره عن بيان وإعلان عن هذا الحكم العقلى، الذى يقتضى وجوب التعلّم بحكم العقل بمناط دفع الضرر المحتمل ولزوم شكرالمنعم وكذلك بمناط أنّ اشتغال الذمّه بالتكليف الإلهى اليقينى يستدعى فرغ الذمّه اليقينى، وببيان آخر أنّ الإنسان بما هو يكون متشرعا يعلم إجمالاً ـ بتوجه تكاليف فعليه شرعيه إليه، فيجب عليه بمقتضى حكم العقل اطاعه المولى التى لا يتحقق إلاّ بامتثال تلك التكاليف الثابته له، أنّ يسعى لتحصيل المعرفه بها، فيجب عليه تعلّمها لفحص عن أدلتها من الكتاب والسنّه والإجماع إذا تمكن من الفحص وإلاّ ـ يجب عليه تقليد من يطمئن إليه من المجتهدين أو العمل بالاحتياط، إذن فوجوب تعلّم الأحكام من

طريق التقليد أو الاجتهاد أو الاحتياط هو وجوب تخييرى عقلى حيث

يتحرك المكلّف فى مورد فهم الأحكام الإلهيّه الواجبه عليه فى مورد غيرالعقليات والضروريات من الدين كوجوب الصوم والصلاه والحج من

خلال الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط، ويعمل بوظيفته الواقعيه والفعليه

لتحصيل الأمن من العقاب ويؤدى تكليفه الشرعيه العقليه.

وخلاصه الكلام فى مسأله وجوب تعلّم الأحكام ما يلى:

١ - إنّ وجوب تعلّم الأحكام ليس وجوبا نفسيا أو غيريا أو طريقيا،ولا يمكن القول إنّ وجوب الاجتهاد فى الأحكام الشرعيه للمجتهد، أووجوب تقليد المجتهد هو وجوب نفسى أو وجوب غيرى، وإلاّ ـ كان عمل تارك الاجتهاد والتقليد باطل، وليس كذلك كما تمّ توضيحه آنفا، مضافا

إلى عدم وجود دليل على الوجوب النفسى للاجتهاد والتقليد، والأدله على الوجوب النفسى للأحكام تواجه موانع عديده و...

١- سوره التوبه، الآيه ١٢٢.

۲ – إنّ الأحكـام الواقعيه إنّمـا تكون منجزه على المكلّف بملاـك العلم الإجمالى أو باحتمال ثبوت التكليف الواقعى أو بملاك أدله وجوب الأحكام، أو بكل هذه الملاكات الثلاثه ووجوب حق الطاعه.

إن قلت:لاـ يوجـد لـدى المكلّف علم إجمـالى بالتكليف فى بـدايه الأمر،وربّما يكون أو يحصل للمكلّف علم تفصـيلى بوجوب أكثر الأحكام وحينئذٍ سينحل العلم الإجمالى، ويتمّ فى موارد الشك بالتكليف اجراء البراءه أو الاستصحاب بعدم التكليف.

الجواب: أولاً:إنّ أدله البراءه العقليه والنقليه قاصره عن استيعاب أطراف العلم الإجمالى، لأنّ ذلك يستلزم التناقض.

ثانيـا:وعلى فرض انحلال العلم الإجمالى فى الشـبهه الحكميّه، فالبراءه لا تجرى قبل الفحص، لأنّ احتمال وجود التكليف الواقعى منجزٌ وعليه يجب إمتثـال الأمر بالتكليف الشـرعى ولو الاحتمالى على أساس قاعـده وجوب دفع الضـرر المحتمل وبقاعـده شـكر المنعم وبحكم أنّ اطاعه

المولى واجبه فطره وعقلاًـ أو بلحـاظ العلم الوجـدانى بتكـاليف المولى من قبيل الموارد الضـروريات واليقينيات أو بالاجتهاد أو بالتقليـد أوبالاحتياط، فكل واحده منها تمثّل حجّه تخييريه عقليه ممضاه من قِبل الشارع وفى ذلك يتمّ امتثال التكاليف الشـرعيه، وفى صوره ترك جميع

الابـدال وترک جميع طرق الإمتثـال فـإنّ ذلـک يؤدى إلى المخـالفه الشـرعيه ويسـتوجب العقاب... وبعباره أخرى، أنّه ثبت نقلاً وعقلاًـ وجوب إمتثـال حكم اللّه تعـالى لوجود أدله التكليف أو بمنـاط العلم الإجمـالى أو لاحتمال ثبوت الحكم الواقعى بالطرق المعتبره والممضـاه شـرعا، وذلـک الامتثـال إمّـاأن يكون من خلال العلم الوجـدانى بالتكليف، أو من خلال الاحتياط لو لـم يكن هنـاک حرج، أو عن طريق الاجتهـاد فى الأحكـام بمقتضـى أدله جواز الاجتهـاد، أو عن طريق التقليـد للمكلّف من العوام بحكم أدله جوازالتقليد.

۳ – عنـدما لاـ تكـون أدله وجـوب تعلّم الأحكـام قـابله للحمـل على الوجـوب النفسـى والوجوب الغيرى فـإنّ ذلـک يعنى ثبوت الوجوب الإرشادى بحكم العقل، فالعقل يوجب تعلّم الأحكام وإمتثالها بقاعده

وجوب دفع الضرر المحتمل والعقاب المحتمل وبقاعده لزوم شكر المنعم،فحينئذٍ يكون وجوب تعلّم الأحكام إرشاديا بمعنى أنّ المكلّف إذا ارتكب المخالفه بسبب الجهل بالواقع قبل التعلّم فإنّ جهله هذا لا يكون معذراالأنّ وجوب اطاعه المولى أمر فطرى وعقلى مطلقا ولو فى مورد التكليف المحتمل.

۴ – إنّ الاجتهاد والتقليد والاحتياط فى مورد العلم الوجدانى بالأحكام كالضروريات واليقينيات «من قبيل وجوب الصلاه والصوم و...» غيرمعقول، لأنّ اعتبار حجّيه الاجتهاد والتقليد حالها حال سائر الإمارات الشرعيه هى من قبيل الأحكام الظاهريه، وفى مورد العلم بالواقع لا وجه لاعتبار الحكم الظاهرى، فهكذا العمل بالاحتياط بنّيه الرجاء غير معقول

مع وجود العلم الوجدانى والتفصيلى بالحكم الشرعى.

۵ – إنّ كل إنسان بمقتضى أدله إثبات التكليف يملك علما إجماليابالتكليف الإلهى، وهذا العلم الإجمالى بالتكليف يستدعى فراغ الذمّه من التكليف الإلهى، وفراغ الذمّه يحتاج لتعلّم الأحكام ومعرفتها لأنّ الإنسان بدون معرفه عاجز عن إتيان الأحكام الإلهيّه، مضافا إلى أنّ المكلّف لو لم يتعلم الأحكام الشرعيه فإنّ ذلك من شأنه أن يؤدى إلى تفويت الأحكام الإلهيّه، وهذا الجهل بالأحكام لا يكون معذرا بل سيكون مستحقاللعقاب، ولذلك يجب عليه تعلّم الأحكام الإلهيّه وإمتثالها بحكم العقل ودفع الضرر والعقاب.

۶ – تبيّن ممّا تقدّم أنّ الجامع لوجوب التعلّم بين الاجتهاد والتقليدوالاحتياط هو الوجوب التخييرى العقلى لا الوجوب النفسى ولا الوجوب الطريقى ولا الوجوب الغيرى، فالإنسان مكلّف عقلاً بالبحث فى الشبهات الحكميه من خلال الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط وتعيين وظيفته الفعليه،إلاّ أن نقول بأنّ العلم الإجمالى ينحل بواسطه العلم الوجدانى والمتواترات القطعيه والإمارات المعتبره بالأحكام، ففى هذه الصوره يمكن القول إنّ وجوب تعلّم الأحكام طريقى و... وهذه المقوله غير مقبوله لدينا كما قلنا.

مصدر التشريع فى الإسلام:

«شَرَعَ لَكُمْ مِنْ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحا وَالَّذِى أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلاَ تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَاتَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللّه يَجْتَبِى إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِى إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ»(۱)

إنّ التشريع عباره عن مجموعه قوانين وقواعد كليه تتضمن أحكاماجزئيه الغرض منها تنظيم الروابط الفرديه والاجتماعيه وعلاقه الإنسان

۱- سوره الشورى،الآيه ۱۳.

باللّه وبالأفراد الآخرين ويتبيّن من خلالها الوظائف والحقوق لأفراد البشرفی بُعد العبادات والمعاملات والأخلاقيات فيما تمثّله من مسؤوليه أمام اللّه تعالی وأمام عباد اللّه، والعمل بتلک القوانين يكفل للإنسان سعاده الدنياوالآخره. والشريعه الإسلاميه هی آخر قانون إلهی وأكمل شريعه سماويه صدرت من اللّه تعالی إلی البشر بواسطه نبی الإسلام محمّد صلی الله عليه و آله وتتمتع هذه الشريعه بنظام يشمل كافه مناحی الحياه وأبعادها وتفاصيلها.

يقول اللّه تعالی: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِی كُلِّ أُمَّهٍ رَسُولاً أَنْ اُعْبُدُوا اللّه َوَاجْتَنِبُواالطَّاغُوتَ...»(١)

مع ذلک فالسؤال هو: ما هو مصدر مشروعيه التشريع الإسلامی والأحكام الإلهيّه؟

لا شک أنّ المالكيه والحاكميه المطلقه علی التكوين والتشريع هی للّه تعالی، كما تقول الآيه المباركه: «أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ...»(٢) . أی الحاكميه

المطلقه للّه علی عالم التكوين وعالم التشريع، وكذلک قوله تعالی: «إِنْ الْحُكْمُ إِلاَّ للّه ِعَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلْ الْمُتَوَكِّلُونَ»(٣) . و«رَبُّنَا الَّذِی أَعْطَی كُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَی»(۴) و «اللّه ُنُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...»(۵) و«وَللّه ِمُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللّه ُ...»(۶) .

لقد كان مصدر تشريع الأحكام فی صدر الإسلام هو الوحی، بمعنی أنّ النبی الأكرم صلی الله عليه و آله كان يتلقی الأحكام من قِبل اللّه تعالی بواسطه الوحی كماتقرر هذه الحقيقه الآيات الشريفه: «وَإِنَّکَ لَتُلَقَّی الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ»(٧)

و«وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَی * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْیٌ يُوحَی»(٨) . أی يبيّنها للناس.

إذن ففی صدر الإسلام كان مصدر القوانين والأحكام الإلهيّه هو الوحی الذی كان ينزل علی النبی ّالكريم صلی الله عليه و آله بهذه الأحكام وكان النبی لأكرم صلی الله عليه و آله يبيّن ذلک للناس سواء بالنسبه لأصول الدين حيث يقول: «قولوا لا إله إلاّ اللّه تفلحوا». أم بالنسبه لأمور العبادات أم المعاملات أم الشؤون الاجتماعيه

١- سوره النحل، الآيه ٣۶.

٢- سوره الاعراف، الآيه ۵۴.

٣- سوره يوسف، الآيه ۶٧.

۴- سوره طهآ،الآيه ۵٠.

۵- سوره النور، الآيه ٣۵.

۶- سوره آل عمران، الآيه ١٨٩.

٧- سوره النمل، الآيه ۶.

٨- سوره النجم،الآيه ٣ و ۴.

والاقتصاديه والأخلاقيه التى تمس حياه المسلمين فى جميع الجوانب،ومن هنا فإنّ تاريخ الفقه الإسلامى يتزامن مع نزول الوحى، لأنّ نبى الإسلام كان مكلّفا بالتكاليف الإلهيّه والعمل بها، وآيه النفر تبيّن هذه الحقيقه أيضا: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طَائِفَهٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِى الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»(١)،

فهذه الآيه

الشريفه تبيّن وجوب التفقّه فى الدين ووجوب النفر والرجوع إلى رسول اللّه صلى الله عليه و آله من بلاد المتفرقه منذ نزول الوحى.

تفويض بيان الأحكام للنبى صلى الله عليه و آله وللإمام عليه السلام :

ورد فى اصول الكافى باب بعنوان «فرض النبى وفرض الأئمّه» وأنّ اللّه تعالى فوّض بيان أحكامه إلى رسول اللّه صلى الله عليه و آله والأئمّه عليهم السلام حيث يجب على النبى الأكرم صلى الله عليه و آله بيان الأحكام الإلهيّه للناس وبعده الائمّه المعصومين عليهم السلام .

وقد أمضى القرآن الكريم بشكل عام كلام النبى صلى الله عليه و آله وبيانه فى قوله تعالى: «وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْىٌ يُوحَى»(٢)أى أنّ كل كلام يتكلّم به النبى صلى الله عليه و آله ليس سوى وحيا إلهيا، ويقول فى آيه آخرى: «وَمَاآتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا...»(٣) .

١- سوره التوبه، الآيه ١٢٢.
٢- سوره النجم،الآيه ٣ و ۴.
٣- سوره الحشر، الآيه ٧.

فالقرآن الکریم یبیّن هذه الحقیقه بعنوان کلی وقانون عام أنّ کل ماجاء به النبی الأکرم صلی الله علیه و آله من أحکام وتشریعات فیجب علیکم أخذه والعمل به، وما نهاکم عنه فانتهوا وعلیکم اجتنابه، وهکذا نری أنّ نبی الإسلام صلی الله علیه و آله قد انطلق فی حیاته لبیان جمیع ما نزل علیه منذ بدایه البعثه إلی النهایه وإلی کمال الدین الإسلامی سواء فی مورد أصول الدین أم فی مورد فروع الدین، أم فیما یتصل بالأخلاق والأحکام والقوانین الشرعیه الأخری.

وقد أورد الشیخ الأنصاری رحمه الله فی أول بحث الرسائل (ص ۷ - ۸) فی باب القطع روایه عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله أنّه قال: «معاشر الناس ما من شیءیقرّبکم إلی الجنّه ویباعدکم عن النار إلاّ وقد أمرتکم به، وما من شیء یباعدکم عن الجنّه ویقرّبکم إلی الناس إلاّ وقد نهیتکم عنه»(۱)

ویذکر الشیخ الصدوق رحمه الله خطبه النبی الأکرم صلی الله علیه و آله فی حجه الوداع فی عرفات فی آخر کتاب ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، وأنّ النبی خطب هذه الخطبه وقال فی ضمنها بعد أن رفع یده الیمنی: أیّها الناس أتعلمون ما فی یدی یمینی ؟ فقالوا: لا یارسول اللّه. ثم رفع یده الیسری فقال: هل تعلمون ما فی ید شمالی؟ قالوا: لا یارسول اللّه، اللّه ورسوله أعلم. فقال النبی صلی الله علیه و آله بعد ذلک: أنّ أسامی السعداء منذ بدایه خلق الأولین والآخرین وآباءَکم إلی یوم القیامه بید الیمنی وأنّ أسامی الأشقیاء وأبائهم من البدایه إلی النهایه فی یدی الیسری.

الغرض أنّ هذه الحقائق قد بیّنها الرسول الأکرم صلی الله علیه و آله بجمیع معانیها سواء فی دائره الهدایه التکوینیه للبشر، أم فی ما یتصل بالحقائق فی دائره

۱- الکافی، ج ۲، ص ۷۴.

الهدایه التشریعیه للبشریه، وقد فوض اللّه تعالی لنبی الإسلام صلی الله علیه و آله وکذلک للأئمّه الأطهار علیهم السلام ، بیان ذلک: فمن هنا فالحکم الذی یبیّنه رسول اللّه صلی الله علیه و آله وإن لم یکن بشکل ألفاظ وکلمات القرآن الکریم فهذا الحکم یکون حکماإلهیا علی أساس ما جاء به النبی علی لسان الروایات الشریفه، وکذلک کل حکم شرعی یبیّنه الإمام المعصوم علیه السلام علی أساس أنّه فرض الأئمّه أوفرض الإمام علیه السلام وقد جاء فی بعض الروایات التعبیر ب- «سنّه النبی» أو«سنّه الإمام علیه السلام »، مثلاً فی مورد بیان معنی الصلاه وأنّ الصلوات ذات الأربع رکعات کانت قد فرضت من اللّه رکعتین وقد وردت فی القرآن الکریم بعنوان أنّها صلاه القصر، وأنّ الرکعتین الأخیرتین هما فرض النبی،وقد ورد فی روایات المعراج أنّ النبی الأکرم صلی الله علیه و آله تلقی لیله المعراج الصلاه من الوحی، وقد ورد التعبیر فی الروایات عن هاتین الرکعتین بأنّهما «سنّه النبی» وقد توهّم البعض أنّ السنّه هنا بمعنی المستحب، فتساءلوا هل أنّ الرکعتین الأخیرتین فی الصلاه الرباعیه مستحبه أم واجبه؟

وعلی أیه حال فالمقصود من سنّه النبی هو فرض النبی وما جاء به النبی صلی الله علیه و آله .

وکیف کان فمصدر التشریع والتقنین فی الإسلام هو الوحی وبیان رسول اللّه صلی الله علیه و آله وقد أمضی القرآن الکریم بشکل کلی بیان النبی صلی الله علیه و آله وکلامه عندما قال: «وَما یَنْطِقُ عَنْ الْهَوَی * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْیٌ یُوحَی»(۱) و«وَمَا آتَاکُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا...»(۲) .

والروایات الشریفه تبیّن هذه الحقیقه أیضا وهی أنّ اللّه تعالی فوّض بیان الأحکام الشریعیه لنبی الإسلام صلی الله علیه و آله والأئمّه المعصومین علیهم السلام فهم خزانه العلم الإلهی ومخزن جمیع العلوم الإسلامیه، ومن هذه الروایات:

عن زراره بن أعین، عن الإمام الباقر والإمام الصادق علیهماالسلام : «إنّ اللّه

۱- سوره النجم،الآیه ۳ و ۴.

۲- سوره الحشر، الآیه ۷.

تبارک وتعالی فوّض إلی نبیّه صلی الله علیه و آله أمر خلقه لینظر کیف طاعتهم ثم تلا هذه الآیه «وَمَا آتَاکُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا...»، و«یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللّه َوَأَطِیعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِی الْاءَمْرِ مِنْکُمْ...»(۱)^(۲)

وهکذا نفهم من مضمون هذه الروایه الشریفه أنّ اللّه تعالی فوّض مصیرالخلق وأمور البشر للنبی الأکرم لی الله علیه و آله لمعرفه من یطیع نبی الإسلام وخلفائه المعصومین علیهم السلام وکیفیه هذه الإطاعه.

ثم إنّ هذین الإمامین علیهماالسلام بعد بیان ما تقدّم من الروایه من أجل تأکیدهذه الحقیقه وهی کیف أنّ اللّه تعالی فوّض إلی النبی الأکرم صلی الله علیه و آله أمر خلقه ذکرا هذه الآیه الشریفه: «وَمَا آتَاکُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا...»،

فهذه الآیه الشریفه تعتبر قانونا کلیا فی إمضاء وتأیید ما قاله النبی وأنّه یجب علی المسلمین الأخذ بما جاء به النبی الأکرم صلی الله علیه و آله واجتناب ما نهی عنه. والآیه الأخری تقول: «مَنْ یُطِعْ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّه َ...»(۳) .

والخلاصه أنّ مصدر التشریع والتقنین فی الإسلام هو الوحی الإلهی فی صدر الإسلام وأنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله کان یستلم قوانین وأحکام الشریعه من اللّه تعالی بواسطه الوحی ویبیّنها للناس علی شکل أوامر ونواهی فی نصوص الکتاب والسنّه. إذن علی أساس صریح الآیات والروایات الشریفه أنّ اللّه تعالی فوّض إلی نبی الإسلام صلی الله علیه و آله بیان الأحکام الإلهیّه، وقد

بیّن النبی الأکرم صلی الله علیه و آله الأحکام الإلهیّه فی جمیع المراحل والوقائع.

۱- سوره النساء، الآیه۵۹.

۲- اصول الکافی، ج۱، ص ۲۴۷.

۳- سوره النساء، الآیه ۸۰.

ثلاثه وعشرون عاما فی مکه المکرمه والمدینه المنوره:

«لَقَدْ مَنَّ اللّه ُعَلَی الْمُؤْمِنِینَ إِذْ بَعَثَ فِیهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ یَتْلُوا عَلَیْهِمْ آیَاتِهِ وَیُزَکِّیهِمْ وَیُعَلِّمُهُمْ الْکِتَابَ وَالْحِکْمَهَ وَإِنْ کَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِی ضَلاَلٍ مُبِینٍ»(۱)

کان رسول اللّه صلی الله علیه و آله فی عصر الرساله والبعثه قد عاش ۱۳ سنه فی مکه و۱۰ سنوات فی المدینه فی عملیه إیصال الأحکام الإلهیّه وتبلیغ الشریعه السماویه، وقد تحمّل فی سبیل ذلک الکثیر من الصعوبات والأذی ولکنّه أدی وظیفته الإلهیّه بکامل الاستقامه والمثابره والصبر، حتی حانت اللحظه المناسبه وخطب النبی صلی الله علیه و آله فی حجه الوداع تلک الخطبه المفصله والتی بیّن فیها الأحکام وما یتصل بخلق الدنیا والآخره وما یدخل فی إطار تحقیق سعاده الناس فی دنیاهم وآخرتهم أو ما یتصل ببیان ما یؤدی إلی شقائهم وانحرافهم فقال النبی الأکرم صلی الله علیه و آله فی عرفات ومنی: «معاشر الناس ما من شیء یقرّبکم إلی الجنّه ویباعدکم عن النار إلاّ وقد أمرتکم به ومامن شیء یباعدکم عن الجنّه ویقرّبکم إلی الناس إلاّ وقد نهیتکم عنه»(۲) .إلی أن طرح النبی الأکرم صلی الله علیه و آله فی أواخر عمره الشریف وبعد بیان الأحکام وبیان مسأله الولایه والإمامه، مرجعیه الإسلام ومرجعیه الثقلین بعده حیث نزلت آیه إکمال الدین فی یوم غدیر خم: «الْیَوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دِینَکُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِی وَرَضِیتُ لَکُمْ الْإِسْلاَمَ دِینا...»(۳) .

إتمام الحجّه الإلهیّه:

عندما نزلت الآیه الشریفه: «قُلْ لاَ أَسْأَلُکُمْ عَلَیْهِ أَجْرا إِلاَّ الْمَوَدَّهَ فِی

۱- سوره آل عمران، الآیه ۱۶۴.

۲- الکافی، ج ۲، ص ۷۴.

۳- سوره المائده، الآیه ۳.

الْقُرْبَى...»(۱) . طرح رسول اللّه صلی الله علیه و آله وبأمر من اللّه تعالی، مسأله إمامه أمیرالمؤمنین علی علیه السلام للناس وعیّن الإمام علی علیه السلام خلیفه

للمسلمین بعده،وأنّ الإسلام لا یفرّق بین منصب الإمامه والولایه ومنصب النبوه، بمعنی أنّه کما أنّ منصب النبوه والرساله منصب إلهی وسماوی وأنّ النبی منصوب من اللّه وأنّ اللّه تعالی هو الذی أرسل النبی إلی الناس، فکذلک منصب الإمامه الإلهیّه، فالإمام منصوب من عند اللّه، کما ورد عن الإمام المهدی (عج) بالنسبه لسؤال فی تعیین الإمامه وأنّه لماذا لا یحق للبشر تعیین الإمام لهم؟ هذا السؤال ذکر بشکل مفصّل فی کتاب الاحتجاج والکتب الکلامیه الأخری فراجع.

روی سعید بن عبداللّه القمی الأشعری... فقلت: خبرنی یا مولای عن العله التی تمنع الناس عن اختیار الإمام لأنفسهم؟

قال الإمام المهدی علیه السلام : «مصلح أو مفسد».

فقال: مصلح.

فقال علیه السلام : «هل یجوز أن یقع خیرتهم علی المفسد بعد أن لا یعلموا أحد مایخطر ببال غیر من فلاح أو فساد....»(۲) .

وعندما لا یعرف الإنسان أفراد البشر ولا یعرف من هو الصالح والطالح، فکیف یمکنه تعیین وتشخیص الإمام المعصوم والصالح لیقوده فی خط الهدایه والصلاح، إنّ العارف بالإنسان هو اللّه تعالی فقط، واللّه

یعلم بعلمه الأزلی والحضوری أنّ هذا الفرد من الإنسان یملک الطهاره والعصمه فی أصل الخلقه وطاهر من جمیع شوائب الظلم والجور وسائر

۱- سوره الشوری، الآیه ۲۳.

۲- الاحتجاج، للشیخ الطبرسی، ج۲، ص ۲۷۳ نقلاً عن سعید بن عبداللّه الأشعری القمی.

الصفات النفسانيه الرذيله، وبعباره أخرى إنّ اللّه تعالى هو الذى يعرف الإنسان الطاهر والمعصوم، ولذلك فإنّ اللّه تعالى هو الذى يعين الإمام والهادى المعصوم للمجتمع البشرى: «وَمايَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْىٌ يُوحَى»(۱) و «إِنَّمَا يُرِيدُ اللّه ُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمْ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرا»(۲) .

وعلى مستوى العقل أيضا فإنّ العصمه تلازم النبوه والإمامه أيضا، لأنّ النبى الأكرم صلى الله عليه و آله مبعوث من قِبل اللّه تعالى لهدايه الناس إلى الصراط المستقيم الواقعى، والإنسان غير المعصوم غير عارف بالصراط المستقيم الواقعى، وعندما لا يعرف الإنسان العادى الصراط المستقيم الواقعى فكيف يمكنه أن يهدى المجتمع فى خط الصراط المستقيم الواقعى؟ إذن فالإمام يجب أن يكون معصوما ليتمكن من هدايه الناس إلى الصراط المستقيم الواقعى وإيصالهم إلى الكمال النهائى ومقام القرب من اللّه، وأمّا غيرالمعصوم والذى لا يعرف الصراط المستقيم الواقعى فكيف يمكنه هدايه الناس إلى هذا الطريق؟ هذا أولاً.

ثانيا: إذا لم يكن النبى معصوما ولم يحل محلّه إمام معصوم فإنّ الحجّه الإلهيّه لا تكون تامّه على الناس، لأنّ الإنسان العادى يقع فى الاشتباه والجهل والخطأ عاده، وحينئذٍ سوف نشك فى الأحكام التى بلّغها هذاالإمام للناس وهل أنّه صادق فى كلامه أم لا؟ وهل أنّه مخطىء فى هذاالكلام وأنّ كلامه خلاف الواقع أم لا؟ ومن هنا فسوف لا تتمّ الحجّه الإلهيّه على البشريه، لأنّ ومثل هذه الإنسان يحتمل فى كلامه وأفعاله أن تكون مقترنه بالخطأ وأن يكون خلاف الواقع.

إنّ الحجّه الإلهيّه على الناس إنّما تتمّ فيما إذا كان النبى معصوما وكان كلامه كلام اللّه وقوله قول اللّه، وحكمه حكم اللّه وأنّ هذا الحكم هو عين الواقع الذى لا يحتمل فيه الخطأ والاشتباه، والحجّه الإلهيّه على الناس إنّما تكون تامه إذا كان الإمام يتمتع بملكه العصمه وكان كلامه مطابقاللواقع مائه بالمائه والمعصوم يبلغ الناس عين الواقع، وعلى أساس هذين البرهانين العقليين فإنّ النبوه والإمامه تستلزمان العصمه قطعا، وإلاّ فلا

۱- سوره النجم،الآيه ۳ و ۴.

۲- سوره الأحزاب، الآيه ۳۳.

يتمكن ذلك الرسول أو ذلك الإمام من هـدايه الناس إلى الصـراط المسـتقيم الواقعى، ولا تكون الحجّه الإلهيّه تامه على الناس، لأنّ الشخص الذى لايعرف الصراط المستقيم الواقعى فكيف يدعو الناس إلى الصراط المستقيم؟

مرجعيه الثقلين:

قام رسول اللّه صـلى الله عليه و آله فى حجه الوداع وعنـدما نزلت الآيه الشـريفه: (يَا أَيُّهَاالرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ...»(۱) . بتعيين

الإمام ومرجعيه الثقلين بعـده للناس وقال فى غـدير خم: «معاشـر الناس من كنت مولاه فهـذا على مولاه»(۲) وهذه الروايه متواتره لفظا، ومن بين الروايات الشريفه لا يوجد روايه متواتره لفظا إلاّ نادرا فعاده يكون تواتر الروايات تواترا معنويا أو تواترا إجماليا.

ولكن الروايات المتواتره لفظا نادره جدّا، ومن بين الروايات التى يتفق عليها الفريقان السـنّه والشـيعه، بإنّها متواتره لفظا هى روايه حـديث الغـديروأنّ رسول اللّه صـلى الله عليه و آله قـال: «معاشـر الناس من كنت مولاه فهـذاعلى مولاه»هـذه العباره وردت بهـذا اللفظ فى الأحاديث النبوه الشريفه وقد نقل الرواه هذه العباره بهذا اللفظ المتواتر عن النبى الأكرم صلى الله عليه و آله .

وهكذا بالنسـبه لحديث الثقلين الذى يبيّن مرجعيه الأئمّه عليهم السـلام بعد رسول اللّه صـلى الله عليه و آله وقد صرّح النبى مرارا عديـده وخـاصه فى حجه الوداع فى عرفـات ومنى وقـال: «إنّى تـارك فيكم الثقلين كتـاب اللّه وعـترتى لن يفترقـا حتى يرداعلىّ الحوض إنّ تمسـكتم بهما لن تضـلوا أبـدا»(۳) . وعلى هـذا الأسـاس وبالاسـتناد إلى حـديث الثقلين المتـواتر فـإنّ مرجعيه الأُئـمّه الإسلاميه والمجتمع البشرى تتمثّل بأهل البيت عليهم السلام .

ولكن ما الدليل على ذلك؟ الجواب:الدليل هو حديث الثقلين المتواتر

۱– سوره المائده،الآيه ۶۷.

۲– صحيح الترمذى، ج۲، ص ۲۹۸؛ فضائل الخمسه، ج۱، ص ۲۴۹ وغيرها من المصادرالروائيه الكثير من الخاصه والعامه.

۳– فضائل الخمسه من الصحاح السته، ج۲، ص ۵۳ وغيرها من المصادر الروائيه الكثير من الخاصه والعامه.

الـذی اتفق علیه الفریقـان وورد فی کتب الحـدیث ونقل عن رسول اللّه صـلی الله علیه و آله فی أکثر من أربعین طریقا من طرق أهل السنّه، وکـذلک یتفق الإمامیه علی أنّ رسول اللّه صـلی الله علیه و آله جعل أهل البیت عدلاً للقرآن، وهذادلیل واضح علی أنّ الأئمّه علیهم السلام بعد رسول اللّه صلی الله علیه و آله استلموازمام الإمامه الإلهیّه ومرجعیه

الاُمّه الإسـلامیه وبیان الأحکام الإسـلامیّه ومسؤولیه هدایه المجتمع البشـری إلی الصـراط الإلهی المستقیم. فإذا تمسک المکلّف بمرجعیه الثقلین فإنّه لا یبتلی حینئذٍ بالانحراف والضـلال والزیغ وسیکون مصیره فی هذاالطریق الوصول إلی الکمال النهائی ونیل السعاده الأبدیه والفوز بالقرب الإلهی وکذلک قول القرآن الکریم: «أُولئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ».

وأمّـا إذا لم یتمسـک الإنسـان بمرجعیه الثقلین وهمـا «القرآن الکریم وأهـل البیت علیهم السـلام » فلاـ شک أنّه یتحرک فی غیر الصـراط المسـتقیم ویتمسک بمرجعیه علی خلاف مرجعیه الثقلین وسیکون مصیره الزیغ والانحراف عن الخط المستقیم وبالتالی الابتلاـ بالشـقاوه الأبـدیه: «إِنَّ الَّذِینَ یُحَـادُّونَ اللّه ـَوَرَسُولَهُ کُبِتُوا کَمَـا کُبِتَ الَّذِینَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَقَـدْ أَنْزَلْنا آیَـاتٍ بَیِّنَاتٍ وَلِلْکَافِرِینَ عَذَابٌ مُهِینٌ)(۱) .

وقـد أنزل اللّه تعـالی من أجـل اتمام الحجّه علی الناس آیات بینات،ولکنّ الـذین کانوا یخالفون اللّه ورسوله ویتحرکون فی خط الانحراف والضلال سیکون مصیرهم العذاب الأبدی مع الکفّار والمعاندین.

أمواج الفتن:

ویاللأـسف فـإنّ الحوادث المؤلمه الـتی وقعت بعـد رحله رسول اللّه صـلی الله علیه و آله اللّه صـلی الله علیه و آله وعـدم عملهم بأوامر القرآن فإنّ القرآن قد أصبح مهجورا وکذلک

۱- سوره المجادله، الآیه ۵.

العتره مهجوره، (وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِی اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورا»(۱) .

ویـا للأسف علی مـا حـدث بعـد رسـول اللّه صـلی الله علیه و آله من إعراض الاُمه الإسـلامیه عن مرجعیه الثقلین حیث انـتزعوا الخلافه والإمامه الإلهیّه من أهل بیت الوحی والعصمه وهم الأئمّه المعصومین علیهم السلام ولم یعملوا بأحکام القرآن وفسّروا القرآن برأیهم ولم یرجعوا فی تفسیر القرآن إلی المفسّرین الحقیقیین وهم الأئمّه المعصومین علیهم السلام وبالتالی تورطوا فی دوامه الضلاله

والاختلاف.

ویا للأسف علی ما حـدث بعـد رسول اللّه صـلی الله علیه و آله من ظهور البـدع والتفسیربالرأی، وظهور مـدرسه الرأی والقیاس وحـدوث أمـواج الفتنه والظلمه فی الاُمّه الإسـلامیّه فی کـل مکـان وإمتـدت آثارهـا وتبعاتهـا إلی یومنـا هـذاحیث وقعت الاُمّه الإسـلامیّه فی أسـر المستکبرین وقوی الانحراف من الشـرق والغرب حیث یـأتمر المسـلمون بأوامرهـم وفقـدوا بـذلک کرامتهم الإنسانیه وسقطوا فی مهاوی الشقاوه ومتاهات الضلاله والانحطاط.

ویا للأسف أننا نعیش فی عالم زاخر بالکـذب والمکر والاسـتبداد والتزویر حیث غطت الرذائل الأخلاقیه ومعالم العبودیه والـذله علی جمیع ملامـح الحیـاه لـدی المسـلمین وقـد حرفوا دینهم وکرامتهم الإنسـانیه ولازالوایمارسون الزیغ والتحریف والابتعاد عن جاده الحق والهدایه.

ویا للأسف علی أنّ الظالمین لآل رسول صـلی الله علیه و آله والأئمّه المعصومین علیهم السـلام قـدظلموا البشـریه بعـدوانهم هذا وحرموهـا من معـارف أهـل البیت علیهم السـلام وعلوم أصـحاب الوحی والعصـمه، ومثـل هـذا الظلم لاـ یغتفر فی تاریـخ العـالم والبشریه «إِنَّ اللّه ـ لَا یَهْدِی الْقَوْمَ الظَّالِمِینَ»(۲)وقال تعالی: «أَلَا لَعْنَهُ اللّه ِ عَلَی

الظَّالِمِینَ»(۳)

ص: ۲۷

۱- سوره الفرقان، الآیه ۳۰.

۲- سوره الجمعه،الآیه ۵.

۳- سوره هود، الآیه ۱۸.

تطور الأحكام ودخول عنصر الاجتهاد والتقليد:

من الواضح أنّ مصدر التشريع والقانون فی الإسلام هو الوحی حیث کان رسول اللّه صلی الله علیه و آله یستلم الأحکام الإلهیّه من عند اللّه لابواسطه الوحی ویبلغها للناس، والبحث هنا یرتبط بتاریخ الاجتهاد والتقلید ومتی وکیف ظهر عنصر الاجتهاد.

إنّ عنصر الاجتهاد والتقلید لم یکن قد ظهر قطعا فی عصر حضورالمعصوم، لأنّ علم الأئمّه علیهم السلام لیس اجتهادیا أو تقلیدا، وإنّما علم الإمام المعصوم علم حضوری بالأحکام وبما هو موجود فی الواقع، ومع وجودالعلم الحضوری بالأحکام بعین الواقع لدی الإمام المعصوم فلا مجال للاجتهاد واستنباط الحکم من الأدله الظاهریه، ولا مجال للتقلید أیضا.

ولکن فی ذات الوقت فإنّ أصحاب الرساله السماویه وأهل بیت العصمه والوحی الأئمّه المعصومین علیهم السلام کانوا یعلّمون أصحابهم ویرشدون فقهاء الشیعه إلی کیفیه الاستفاده من روایات المعصومین علیهم السلام ومن نصوص الکتاب والسنّه فی عملیه استنباط الأحکام الشرعیه منها وبیانها للناس،کذلک کانوا ینهون الناس عن العمل بالرأی والقیاس والعمل بغیر علم.

إذن فالأئمّه علیهم السلام کانوا یدعمون الاجتهاد الصحیح واستخراج الأحکام من الکتاب والسنّه ولکن بعد عصر النبی والأئمّه من أهل البیت علیهم السلام سرعان من تحوّل طریق الاجتهاد الصحیح من مساره وظهر أصحاب الرأی ومدرسه أصحاب الحدیث.

وقد کان مرکز أصحاب الرأی والقیاس والعمل بالاجتهاد غیر الشرعی فی العراق وکان علی رأس هذه المدرسه «أبو حنیفه» وأتباعه، وأمّا مرکز مدرسه الحدیث وأصحاب الظاهر الذین کانوا یعملون بظواهر الحدیث وفتاوی الصحابه والتابعین هو الحجاز ومدینه النبی، ویمکن القول إنّ

الحرکه التاریخیه للفقه وبیان الأحکام الشرعیه مرت بأربع مراحل تاریخیه:

المرحله الأولی:عصر نزول الوحی حیث کان أصحاب الوحی والعصمه

یعلمون بالأحکام الإلهیّه بالعلم الحضوری ویبیّنون هـذه الأحکام للناس بلغه الوحی والعلم الحضوری، وحینئـذٍ لا مجال فی مورد العلم الحضوری للاجتهـاد والتقلیـد، لأنّ العلم الحضوری عین الواقع، وعنـدما کان أصـحاب الوحی والعصـمه وهم الأئمّه علیهم السـلام یبیّنون للنـاس کل حکم من الأحکام الإلهیّه سواء علی مسـتوی الحکم الفقهی والشـرعی وعلی مسـتوی الأحکام العبادیه والمعاملاتیه، أم علی مستوی الأحکام الاقتصادیه والاجتماعیه، فممّا لا شک فیه أنّ بیان المعصوم یعتبر حجّه شـرعیه کبیان النبی صلی الله علیه و آله ، والإمام المعصوم منصوب من عنـد اللّه، وکـذلک یعتبر حجّه عقلیه لأنّ بیان المعصوم هو عین العلم بالواقع ومعلوم أنّ حجّیه العلم ذاتیه، إذن ففی عصـر المعصوم وهو عصـر أصـحاب الرساله السماویه وأصحاب العلم اللدنّی والحضوری کان الناس یحصلون العلم بالأحکام الواقعیه من خلال بیان المعصوم ولا حاجه حینئذٍ للاجتهاد والتقلید.

المرحله الثانیه:عصـر أصـحاب الرأی والقیاس الذین تحرکوا من موقع العمل بالقیاس والاجتهاد بشـکل واسع بدون اعتبار شرعی وکـان مرکزهـذه المـدرسه فی العراق وعلی رأسـها أبو حنیفه وأتبـاعه، وهـذه هی مـدرسه القیاس والعمل بالرأی، وکما نعلم أنّ القیاس باطل عقلاً وشرعا.

عدم مشروعیه العقل:

إنّ العمـل بالقیـاس باطـل شـرعا، لأنّ أرباب الرساله السـماویه والوحی الـذین یملکون العلم الحضوری واللـدنّی نهوا عن العمل بالقیاس، وقد ورد فی روایات متعدده وورد عن الإمام الصادق علیه السـلام أنّه قال: «السنّه إذا قیست محق الدین وأنّ دین اللّه لا یصاب بالمقایس»(۱) ، فالسـنّه الإلهیّه تتعرض للمحق والمسـخ فی حاله العمل بالقیاس وأنّ العمل بالقیاس ضـد الدین، وکذلک مـاورد فی روایـات أخری عن الإمـام الصـادق علیه السـلام أنّه قـال: «أول مَن قاس هوالشـیطان»(۲) ، فعنـدما صـدر الأمر الإلهی للملائکه بالسجود لآدم علیه السلام أبی

ص: ۲۹

۱- بحار الأنوار، ج۲، ص ۳۱۵، ح۸۱.

۲- بحار الأنوار، ج۲، ص۲۸۶، ح ۳.

البشـر، اسـتكبر الشـيطان ورفض السـجود لآـدم وأخـذ يسـتدل فی مقابـل الأـمر الإلهی بالقياس، قال: «خَلَقْتَنِی مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ»(۱). والنار تقترن بالنور، والطين يقترن بالظلمه، فكيف يسـجد ويخضع النور أمام الظلمه والتراب؟ وعلى أساس هـذا القياس والاسـتكبار والتمرد على الأـمر الإـلهی أضـحى الشـيطان رجيمـا وملعونـا وطرد من مقـام القرب الإـلهی، إذن فكل عمل بالقياس مخالف للشريعه ويعتبر اتباعا للشيطان لا اتباعا للدين الإلهی ولا إتباعا لبيان أرباب الوحی والعصمه.

وفی روايه أخرى يقول الإمـام الصادق عليه السـلام : «إنّ دين اللّه لا يصاب بالمقايس»(۲) ، والواقع أنّ العقل لا يسـتطيع إدراك وفهم الـدين وملاكـاته،ويجب على الإنسـان أن يتحرك أمـام الـدين والـوحی والقرآن الكريم ورسـول اللّه صـلى الله عليه و آله والأئمّه المعصومين عليهم السلام الحاملين للقرآن والوحی من موقع التعبد ويسلك فی أعماله سبيل التعبد.

وأمّا من يـدعی التنوير ويعمل بعقله فی مجال الـدين ويحتـج بآليات عقله وفهمه فی مقابل الـدين الإلهی فإنّه يعمل بالقياس وأنّ الحكم الشـرعی مـا يتفق مع عقله والحال أنّ «دين اللّه لا يصاب بالعقول»فلا سبيل أمام الإنسان سوى التعبـد بالأحكام الإلهيّه ولا يستطيع العقل البشری

التوصل إلى كنه ملاكات هذه الأحكام ليقول فی مقام الاحتجاج أنّ هذاصحيح وذلك خطأ.

على أيه حال فالعمل بالقياس باطل عقلًا لأنّه: أولًا: لأنّ العقل ليس هو المشـرع للأحكام الإلهيّه، والعقل لا يستطيع تشريع أحكام الـدين،فالعقـل كـاشف عن الـدين وأحكـامه لاـ أنّه مشـرع للأحكـام، فالـدين الإـلهی قـد تمّ ابلاغه وبيانه من قِبل أرباب الوحی والعصمه، وليس للعقل سوى الكشف عن الحكم الإلهی وذلك فقط فی مورد وجود ملازمه بين حكم

الشرع وحكم العقل، وقد ورد فی فقهنا وفی أصول الفقه أنّ أدله الأحكام الإلهيّه أربعه:

۱- سوره الاعراف، الآيه ۱۲.

۲- بحار الأنوار، ج۲، ص ۳۱۵، ح ۸۱.

١ – الكتاب (القرآن الكريم).

٢ – السنّه (المعصومين عليهم السلام).

٣ – الإجماع (الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام).

٤ – حكم العقل.

شلغم والعقـل هنـا إنّمـا يكون دليلاً تعبـديا فى عمليه إسـتنباط فى الأحكام الإلهيّه فيما إذا كانت هناك ملازمه بين حكم الشـرع وحكم العقـل، وقـانون الملاـزمه لا يكون بشـكل مطلق، بمعنى أنّ قانون الملازمه إنّما يكون تامافيما إذا كان حكم العقل داخلاً فى سلسـله علـل الأحكـام الإلهيّه، لا أن يقع فى سلسـله معاليل الأحكام مثلاً تقول الآيه الشـريفه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّه- وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِى الْاءَمْرِ مِنْكُمْ...»(١) فهذا الوحى والبيان

يعتبرأمرا شـرعيا فى اطاعه اللّه ورسوله وأولى الأمر، واطاعه الحكم الإلهى واجب، فإذا قال العقل أيضا أنّ اطاعه حكم اللّه واجبه فهنـا يقع حكم العقل بوجوب الاطاعه فى سلسـله معاليل الأحكام الإلهيّه، وحكم العقل الواقع فى سلسـله المعلولات لا يـدلّ على إثبـات وجود ملاـزمه بين حكم الشـرع وحكم العقـل، لأـنّ الشـارع يقول: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّه-وَأَطِيعُواالرَّسُولَ وَأُوْلِى الْـءَمْرِ مِنْكُمْ...»فحينئـذٍ يكون وجوب الإطـاعه بعـد بيـان الوحى هـذا معلولاً للأمر الشـرعى، وحكم العقل بلزوم الاطاعه يأتى فى سياق معلول الأمر والبيان الشرعى، ففى هذا المورد لا يمكن العمل بقانون الملازمه وإلّا فيستلزم اللغويه أو التسلسل المحال.

بيـان ذلك: هل أنّ الأمر الشـرعى يكفى فى لزوم الاطاعه وتحريك العبـدفى مقام الإمتثال، أم لا؟ إذا كان كافيا فإنّ حكم العقل فى لزوم الاطـاعه يعتبر لغوا، وإذا كـان البيـان الشـرعى فى لزوم الاطـاعه غير كافٍ، وأردنا من خلال القول بالملازمه بين الشـرع والعقل أنّه يجب الاطاعه بعد أن حكم العقل بذلك فيلزم بيان الشارع للحكم بلزوم الاطاعه مرّه ثانيه وبالعكس،فبقانون الملازمه أيضا يحكم العقل بوجوب الاطاعه وهكذا يتسلسل،إذن فيجب دفع هذه العويصه بأن نقول إنّ وجوب الاطاعه فى الآيه المباركه هو إرشادى لحكم العقل بلزوم اطاعه اللّه ورسوله وأولى الأمر،

١– سوره النساء، الآيه ٥٩

وليس أمرا مولويا.

والمقصود من أنّ حكم العقل مدرك وكاشف للأحكام الشرعيه هو فى مورد تثبت فيه الملازمه بين حكم الشرعى وحكم العقل، فإنّ ثبوت هذه الملازمه إنّما يكون فيما إذا كان حكم العقل واقعا فى سلسله علل

الأحكام الإلهيّه لا فى سلسله المعاليل من قبيل حكم العقل بلزوم اطاعه اللّه سبحانه وتعالى كما تقدم.

على أيّه حال فلا يجوز العمل عقلاً بالقياس لأنّ العقل لا يكون مشرعا للأحكام الإلهيّه، والعقل فى الجمله فى موارد ثبوت الملازمه يعتبر كاشفا ومدركا للحكم الشرعى لا أنّه مشرع للحكم الشرعى حتى يقال بحجّيه القياس والاستحسانات العقليه، إذن:أولاً:أنّ العمل بالقياس

باطل عقلاً لأنّ العقل ليس مشرعا للأحكام الإلهيّه.

ثانيا:أنّ العقل ليس له إحاطه بالواقع، والعقل إنّما يدرك سلسله من الأحكام ثبتت الملازمه فيه بين حكم الشرع وحكم العقل، وهذا لا يعنى الاحاطه بالواقع، فكيف يمكنه أن يكون مشرعا للأحكام الإلهيّه؟ والعقل فى مورد الشك، وعلى حدّ تعبير العلماء فى مورد ما لا نص فيه، لا

يستطيع أن يحكم بصحه ذلك الأمر أو بفساده، إذن ففى موارد عدم وجود النص الشرعى لا يستطيع العقل أن يقول بأنّ هذا الشىء واجد للمصلحه فى الواقع ويجب إمتثاله أو أنّ ذلك شىء حرام للمفسده فى الواقع ويجب تركه، لأنّ العقل لا يملك الاحاطه بالواقعيات، وحينئذٍ العقل فى مثل هذه الموارد يحكم بالتوقف لا أنّه يصدر فتوى، وعلى هذا الأساس فالعمل بالرأى والقياس والاجتهاد الذى لا يتمتع بتأيد المعصوم باطل شرعاوعقلاً.

أمّا أنّه باطل شرعا فلأنّ أرباب الرساله السماويه وأصحاب العلم اللدنّى والحضورى وهم الأئمّه الأطهار عليهم السلام نهوا عن العمل بالقياس وقالوا:

«السنّه إذا قيست محق الدين»(۱) وقالوا: «أول من قاس هو الشيطان»(۲) وقالوا:

«إنّ دين اللّه لا يصاب بالمقايس»(۳) .

والقرآن الكريم أيضا نهى عن العمل بغير العلم والعمل بالظنّ غير

۱- بحار الأنوار، ج۲، ص ۳۱۵، ح۸۱.

۲- المصدر السابق.

۳- بحار الأنوار، ج۲، ص ۳۱۵، ح۸۱.

المعتبر شرعا وقال: «وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ کُلَّ أُوْلَئِکَ کَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً»(۱) . و«إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِی مِنْ الْحَقِّ شَيْئا إِنَّ اللّه -عَلِيمٌ بِمَايَفْعَلُونَ»(۲) .

وأمّا أنّه باطل عقلاً فلأنّه أولاً:أنّ العقل ليس مشرعا للأحکام الإلهيّه بل هو کاشف ومدرک للحکم الشرعی فی الجمله فی مورد اثبات الملازمه بين حکم الشرع وحکم العقل.

ثانيا:إنّ العقل لا يملک احاطه بالواقع، وفی موارد ما لا نص فيه لايـدرک العقل أنّ هـذا الشـیء له مصالـح أو مفاسد، وعندما لا يکون العقل مدرکا للواقع فکيف يمکن القول بجواز العمل بالقياس والعمل بالرأی وإصدار الفتوی علی هذا الأساس؟!

النتيجه:أنّ الأئمّه عليهم السـلام فی مورد بيان الأحکام الإلهيّه أيدوا الاجتهاد الصـحيح من الکتاب والسنّه ونهوا عن العمل بالرأی بدون دليل معتبر کالعمل بالقياس ومنعوا عن ذلک: «السنّه إذا قيست محق الدين».

المرحله الثـالثه:وفی مقابـل أصـحاب الرأی والقياس ظهر أصـحاب العمل بالظاهر وکما تقـدّم فإنّ مرکزهم الحجاز ومـدينه النبی صلی الله عليه و آله وتتحرک هذه

المدرسه علی أساس العمل بظواهر الأحاديث النبويه أو بظاهر فتوی الأصـحاب والتابعين وقد سلکوا فی العمل بظواهر الأحاديث النبويه والاهتمام بکلام الأصـحاب والتابعين إلی حـدّ أنّ هـذه المـدرسه عرفت بأنّها مدرسه أصـحاب الظاهر أو الظاهريه وعندما تبرز فی الحجاز مسأله

جديده فإنّهم يتمسکون فی هذه المدرسه بالإجماع وبظاهر الحديث

۱- سوره الإسراء، الآيه ۳۶.

۲- سوره يونس، الآيه ۳۶.

النبوی وفتوی الأصحاب والتابعین.

وبطلان هذه المدرسه واضح أیضا، لأنّ کلام الأصحاب والتابعین لایعتبر حجّه بدون تأیید وتقریر المعصوم علیه السلام ، بل فی موارد عدم التعرف علی روایه معینه وأنّها روایه عن النبی الأکرم صلی الله علیه و آله وبعدالتحقیق یتبیّن أنّ هذا الکلام، کلام النبی والمعصوم فحینئذٍ یکون حجّه، وأمّا فی موارد التی لا یتبیّن أنّ هذا الحدیث هو کلام النبی أو کلام المعصوم، فالعمل بظاهرذلک الحدیث وظاهر کلام الأصحاب والتابعین لا یکون حجّه، لأنّ التابعین لم تکن أجمعهم معصومین حتی یمکن القول بشکل مطلق أنّ کلامهم حجّه ومطابق للواقع.

وممّا لا شک فیه أنّ الإنسان العادی الذی یقترن کلامه باحتمال الخطأوالمخالفه للواقع لا یکون حجّه شرعیه لاحتمال وجود الخطأ فی کلامه،ومع وجود هذا الاحتمال فی مورد تلک الروایه أو کلام الأصحاب

والتابعین فلا یکون کلامهم حجّه شرعیه، لأنّهأولاً:مطلق الظن غیر حجّه «إِنَّ الظَّنَّ لاَ یُغْنِی مِنْ الْحَقِّ شَیْئا...». و«وَلاَ تَقْفُ مَا لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ...»، فعندمانشک فی حجّیه هذا الکلام فمع وجود هذا الشک فی هذه الحجیّه لایحکم العقل بشیء بل علی حدّ تعبیر بعض العلماء أنّ الشک فی الحجّیه بمعنی القطع بعدم الحجیّه.

وثانیا:إنّ جمیع الأصحاب والتابعین لم یکونوا معصومین حتی یکون کلام مطلق الأصحاب حجه، بل کلامهم یتضمن الخطأ وخلاف الواقع ولایمکن لأحد أن یدعی أنّ کلامهم حجّه شرعا وعقلاً، إذن فکلام مدرسه أصحاب الحدیث والظاهریه فی هذا المجال ومن دون تشخیص أنّ ذلک الحدیث هو حدیث المعصوم علیه السلام فلیس بحجّه شرعا وعقلاً أیضا

المرحله الرابعه:فی مورد بیان أحکام الإلهیّه، مدرسه الاجتهادوالاستنباط وهی مدرسه الاجتهاد الشیعی الذی وقع مورد تأیید وتقریرأرباب الوحی والعصمه وهم الأئمّه المعصومین علیهم السلام حیث عمل فقهاء الشیعه فی الموارد التی لا یوجد فیها نص صریح من الکتاب والسنّه کالنص الصریح علی حرمه الربا، وحرمه الزنا، و حرمه شرب الخمر،وحرمه نکاح المحارم، ففی مثل هذه الموارد التی لا یوجد فیها نص صریح فإنّ الفقهاء یتحرکون للکشف عن الأحکام الشرعیه من خلال الطرق والامارات الشرعیه التی تثبت الجعل لحجّیتها شرعا وهذا الجعل الشرعی مستند إلی المعصوم، وبلا شک أنّ الطریق والدلیل الذی یقع مورد تقریر وتأیید المعصوم علیه السلام فهو حجّه، لأنّ بیان المعصوم مضافا إلی التعبد

هو طریق للعلم بالواقع.

وعندما یکون ذلک الطریق ثابت بحکم الشرع واعتباره وتقریره، ومن الواضح أنّ کل دلیل کان دلیل المولی إلی الواقع فهو الحجّه شرعا وعقلاً،«وَمَا یَنْطِقُ عَنْ الْهَوَی * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْیٌ یُوحَی»(۱) و«وَمَا آتَاکُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا...»(۲) وبلا شک أنّ کلام الذی یؤیده أرباب الوحی والعصمه ستکون حجّه ویجب قبوله.

وأمّا فی زمان غیبه إمام العصر علیه السلام فإنّ کلام الفقهاء الجامعین للشرائط فی بیان الأحکام الشرعیه حجّه: «وأمّا الحوادث الواقعه فارجعوا فیها إلی رواه حدیثنا فإنّهم حجّتی علیکم وأنا حجه اللّه علیهم»(۳) ، وقد نقل هذه الروایه اسحاق بن یعقوب عن إمام العصر علیه السلام (۴) ، حیث سیأتی فی بحث جوازالاجتهاد والتقلید التحقیق فی هذه المسأله وتوضیحها إن شاء اللّه...

توضیح المقال حول القیاس والعمل بالظاهر وبطلانهما:

إنّ منشأ العمل بالرأی والقیاس فی الإسلام حسب ما ورد فی التاریخ قد حدث بعد فتره قلیله من رحله الرسول الأکرم صلی الله علیه و آله وظهر ذلک فی زمن الخلفاء وخاصه فی زمن الخلیفه الثانی عمر، فقد ذکر العامه فی کتبهم أنّ عمر بن الخطاب قال لکاتبه أن یکتب قول عثمان ورأی عمر ومن ذلک ماذکر فی مسأله الحج، حیث قال: «إننی أری وجوب الفصل بین العمره والحج وافراد العمره عن الحج لا أنّ عمره التمتع یأتی بها الحاج مع حج التمتع».

وکذلک أرسل عمر شریح القاضی إلی العراق للقضاء وعلّمه اسلوب وکیفیه القضاء وأنّه إذا الحکم مذکورا فی الکتاب والقرآن فعلیک أن تقضی به، وإن لم تفهم الحکم من القرآن علیک بالاستفاده من سنّه النبی صلی الله علیه و آله ، فإذالم یکن فی سنّه النبی فاجتهد برأیک(۵) ، وطبقا لهذا النقل التاریخی ولماذکره هذا الکاتب من أهل السنّه (علی حسن عبدالقادر المصری) فإنّ

۱- سوره النجم،الآیه ۳ و ۴.

۲- سوره الحشر، الآیه ۷.

۳- وسائل الشیعه، ج۱۸، باب ۹ من أبواب صفات القاضی. ح۹.

۴- اکمال الدین، الصدوق رحمه الله ، ص ۴۸۲ - وسائل الشیعه، ج۱۸، ص ۱۰۱، ح۱۱.

۵- النظره العامه فی تاریخ الفقه الإسلامی، ص ۲۱۵.

منشأ الاجتهاد يمتد إلى زمان عمر، فالعمل بالقياس بعد الشيطان ينسب فى تاريخ الإسلام إلى عمر، وعلى هذا الأساس فالعمل بالرأى والقياس لدى العامه بدأ بعد رحله رسول اللّه صلى الله عليه و آله ، غايه الأمر أنّ ذروه العمل بالرأى والقياس تحقق فى زمان خلفاء بنى عباس.

وأمّا المقصود من العمل بالرأى، فإنّ أصحاب الرأى والقياس لم يطرحوا تعريفا محددا للرأى وما هو المقصود من الرأى الوارد فى كلمات الفقهاء؟ هل يعنى العمل بالرأى بذلك المعنى اللغوى أو أنّ العمل بالرأى هو الرأى والاجتهاد والقياس الشخصى، أو المقصود من العمل بالرأى هو

القياس والاستحسانات الشخصيه، فهذا ما لم يتضح من كلامهم.

ويذكر ابن القيم، وهو أحد علماء أهل السنّه، فى معنى العمل بالرأى مايلى: «العمل بالرأى يعنى أن يتأمل الشخص فى مسأله معينه أو حكم معين ويفكر بها وعندما يتبيّن لقلبه وجه الصواب فيها فعليه العمل به هذاهو معنى العمل بالرأى» وقد ورد هذا التعريف للعمل بالرأى لابن القيم فى كتاب تاريخ التشريع الإسلامى، ص۹۴.

وأمّا الكاتب المصرى أحمد أمين، فقد ذكر فى كتابه المعروف «التكامل فى الإسلام»، تعريف الرأيبأنّه العمل بالقياس وبالرأى وبنظرالشخص، أى أنّ الشخص الذى يعمل بالقياس والذى يعمل برأيه الشخصى فهو العمل بالرأى، وعلى أيه حال فإنّ مدرسه العمل بالرأى

وأصحاب القياس قد بلغت ذروتها فى عصر الخلفاء العباسيين فى العراق وكانت تقع فى مقابل مدرسه أصحاب الحديث والظاهر، وهى المدرسه

التى كان لها أتباع من الحجازيين.

ومن جمله الأدله التى يوردها أهل السنّه وأصحاب العمل بالقياس لاثبات صحه العمل بالرأى والقياس، الحديث المعروف لمعاذ بن جبل،فعندما أرسل رسول اللّه صلى الله عليه و آله معاذ للقضاء إلى اليمن قال له رسول اللّه صلى الله عليه و آله : كيف تقضى فيهم؟ قال: بكتاب اللّه، فقال له رسول اللّه: إذا لم يكن

ذلک فی کتاب اللّه فکیف تقضی بینهم؟ قال معاذ: بسنّه رسول اللّه، فقال رسول اللّه: إذا لم تجده فی السنّه، فقال معاذ: أجتهد برأیی - هذا الحدیث یبیّن جواز العمل بالرأی، ویقول فی آخر الحدیث - فضرب رسول اللّه صلی الله علیه و آله علی صدره وقال: الحمد للّه الذی وفق رسول رسول اللّه لما یرضی اللّه ورسول اللّه(۱) .

فعندما قال معاذ: إذا لم أجده فی کتاب اللّه وسنّه نبیّه أجتهد برأیی، فإنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله أقره علی ذلک وحمد اللّه علی أنّ معاذ نال مثل هذا التوفیق بحیث إنّه إذا لم یجد الحکم فی کتاب اللّه وسنّه نبیّه فإنّه یعمل برأیه ویجتهد فی ذلک الحکم وقد رضی رسول اللّه صلی الله علیه و آله عن ذلک. وقدأورد هذه الروایه الشوکانی فی «إرشاد الفحول»، ص۲۰۲. وهو من کتب أهل السنّه، و الغرض أنّ هذه الروایه تدلّ علی المطلوب لوجود کلمه الرأی فیها حیث قال معاذ: أجتهد برأیی. واستدل أصحاب الرأی والقیاس بروایه معاذ هذه کما وردت فی طرق العامه.

ولکنّ هذه الروایه یمکن المناقشه فیها من جهات حیث لا تدلّ علی حجّیه العمل بالرأی والقیاس لأنّه أولاً:إنّ هذه الروایه من روایات العامه ولم تنقل من طریق معتبر عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله ، بل نقلت لأغراض خاصه وتبریر أمر شخصی من خلال نسبته إلی رسول اللّه صلی الله علیه و آله ومن أجل الاطلاع أکثر راجع الأصول العامه للفقه المقارن للسید محمد تقی الحکیم،ص۳۰۹، فهناک تلاحظ أنّ هذه الروایه لا تملک طریقا معتبرا.

ثانیا:إنّ علماء الحدیث وکتّاب المصادر الحدیثیه یشککون فی اسنادهذه الروایه عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله ، ولم یؤیدوا أنّ هذه الروایه صدرت عن

۱- دروس فی أصول الفقه، ص ۱۴۲.

النبی الأكرم صلی الله علیه و آله .

ثالثا:هذه الروایه مضطربه من حیث المتن، وأنّ هذه الروایات نقل عن طریق حارث بن عمرو وهو مجهول لا یدری أحد من هو... قال البخاری فی تاریخه الأوسط: لا یعرف الحارث إلاّ بهذا و لا یصحّ إذن خبر معاذسندا ولا اعتبارا له(۱). واضطراب المتن فیها یبیّن أنّ هذه الروایه مجعوله

وموضوعه بعد رحله رسول اللّه صلی الله علیه و آله ، فهذه الروایه مشكوكه من حیث السند ولم توثق من قِبل كتّاب الحدیث وكذلك من حیث المتن واضطرابه فلاقابلیه لها علی إثبات المطلوب، بل كذبه واضح لأنّ من المحال البیّن أن یكون اللّه تعالی یقول: «الْیَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِینَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَیْكُمْ نِعْمَتِی وَرَضِیتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِینا...»(۲) .

وقال تعالی: «مَا فَرَّطْنَا فِی الْكِتَابِ مِنْ شَیْءٍ ثُمَّ إِلَی رَبِّهِمْ یُحْشَرُونَ»(۳)

وقال تعالی: «تِبْیَانا لِكُلِّ شَیْءٍ وَهُدیً وَرَحْمَهً وَبُشْرَی لِلْمُسْلِمِینَ»(۴) . ثم یقول رسول اللّه صلی الله علیه و آله إنّه ینزل فی الدیانه ما لا یوجد فی القرآن ومن المحال البیّن أن یقول اللّه تعالی لرسوله صلی الله علیه و آله : «لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَیْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ یَتَفَكَّرُونَ»(۵) .

ثم من المحال الممتنع أن یقول رسول اللّه صلی الله علیه و آله : فاتخذالناس رؤوسا جهّالاً فافتوا بالرأی فضلّوا وأضلّوا.

مضافا إلی أنّ استقاضه الأحادیث عن أهل البیت علیهم السلام فی عصر تلك

۱- دروس فی أصول الفقه، ص ۱۴۲ محمّد حسین الاشكنانی.

۲- سوره المائده، الآیه ۳.

۳- سوره الانعام،الآیه ۳۸.

۴- سوره النحل، الآیه ۸۹.

۵- سوره النحل،الآیه ۴۳ و ۴۴.

المعركه لتأكـد كمـال الشـريعه ووجود البيـان الشـرعى الكـافى لكل الأحكام متمثّلًا بالكتاب والسـنّه النبويه وأقوال الأئمّه عليهم السلام ونذكر هنا جمله من الأحاديث:

أ – عن الإمام الصادق عليه السـلام أنّه قال: «إنّ اللّه تبارك وتعالى أنزل فى القرآن تبيان كل شـىء حتى واللّه ما ترك اللّه شـيئا يحتاج إليه العباد...»(۱) .

ب – وعنه عليه السلام أيضا أنّه قال: «ما من شيء إلاّ وفيه كتاب أو سنّه»(۲) .

ج – وعنـه عليه السـلام أيضـا أنّه قـال: «مـا من أمر يختلـف فيه اثنـان إلاّ ـ وله أصـلٌ فى كتـاب اللّه عزّوجـلّ ولكن لا ـ تبلغه عقل الرجال»(۳) .

د عن الإمام موسـى بن جعفر الكاظم عليه السـلام سئل: أكل شيء فى كتاب اللّه وسنّه نبيّه صلى الله عليه و آله ؟ أو يقولون فيه؟ قال: «بل كل شيء فى كتاب اللّه وسنّه نبيّه صلى الله عليه و آله »(۴) .

ه– – عن الإمـام الصـادق عليه السـلام أنّه قـال وهو يصف الجـامعه: «فيهـا كـل حلاـل وحرام وكل شـىء يحتاج الناس إليه حتى الأرش فى الخدش...»(۵) .

النتيجه إثبات مشروعيه القياس بخبر المعاذ وبغيره يضـحك الثكلى،إذن ليس فيه ولا فى غيره للقياس أثر لا بـدليل ولا بنص ولا للرأى أيضا،لأنّ روايه معاذ موضوعه وضعيفه بالوضوح ومخالفه للكتاب والسنّه.

على أيّه حال فربّما كان فى زمن رسول اللّه صـلى الله عليه و آله لم يعتنى بحـديثه الشـريف وكمثال على ذلك عـدم اعتناء عمر بكلام رسول للّه صلى الله عليه و آله فى حياته

۱– أصول الكافى، ج۱، ص ۵۹، ح۱.

۲– المصدر السابق، ص ۵۹، ح۴.

۳– المصدر السابق، ص ۶۰، ح۶.

۴– أصول الكافى، ج۱، ص ۶۲، ح۱۰.

۵– المصدر السابق، ص ۲۳۹، ح۱.

عندما قال النبی: «ءاتونی بدواه وکتف لأکتب لکم کتابا لن تضلّوا بعده أبدا»،فلم یعتن عمر بکلام رسول اللّه صلی الله علیه و آله وقال: «إنّ النبی قد غلب علیه الوجع وعندکم القرآن وحسبنا کتاب اللّه»(۱) وهذه الروایه من الروایات الصحیحه لدی أهل السنّه وتبیّن بوضوح عدم اعتناء عمر بکلام رسول اللّه صلی الله علیه و آله وأحادیثه.

ویقول الغزالی فی «سرّ العالمین»: «ولمّا مات رسول اللّه قال قبل وفاته (ءاتونی بدواه وبیاض لازیل عنکم إشکال الأمر واذکر لکم من المستحق لها بعدی) قال عمر: دعو الرجل فإنّه لیهجر، وقیل، یهذو»(۲) .

وکذلک نقل عن أبی بکر أنّه جمع الناس بعد رسول اللّه صلی الله علیه و آله وقال لهم:

إنّکم تکثرون الحدیث عن رسول اللّه وتختلفون فیه، وهذه الأحادیث تؤدی إلی اختلاف الناس وقال: «فلا تحدثوا عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله شیئا فمن سألکم فقولوا بیننا وبینکم کتاب اللّه فاستحلوا حلاله وحرّموا حرامه»(۳)

وهذا الروایه تدلّ علی أنّ أبا بکر قد نهی أهل المدینه عن نقل الأحادیث عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله ، وقد غفل عن أنّ القرآن بدوره یحتاج إلی تفسیر الإمام المعصوم.

وکان عمر یقول للأشخاص الذین یرسلهم إلی البلاد الإسلامیه مثل شریح القاضی الذی أرسله إلی العراق لأمر القضاء یقول: لا تحدثوا الناس

۱- ورد هذا الحدیث فی صحیح البخاری من أهل السنّه، ج۱ و ج۴، وکذلک نقله أحمد بن حنبل فی مسنده، ج۱، ص ۳۲۵.
۲- سرّ العالمین، ص۲۱ المقاله الرابعه فی ترتیب الخلافه.
۳- تاریخ التشریع الإسلامی، ص ۹۱ - ۹۲.

عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله (۱) ، وقد حبس ثلاثه أشخاص من الذين كانوا يحدثون عن رسول اللّه كثيرا(۲) . وقد نقل ابن سعد فی طبقاته أنّ الناس جمعواأحاديث نبويه فی زمان عمر وأمر عمر باحراقها وقال لهم إنّ هذه الأحاديث مثل أحاديث أهل الكتاب واليهود، وقال عمر: مثناه كمثناه

أهل الكتاب. أی أنّ الأحاديث التی تنقلوها عن النبی تشبه أحاديث أهل الكتاب (اليهود والنصاری) وأمر باحراقها(۳)

وكيف كان ففی عصر الشيخين منع الناس من كتابه روايات النبی صلى الله عليه و آله والأئمّه عليهم السلام وكذلك التحدّث بها، وهذه الأمور تؤيد نظريه الاجتهادبالرأی،حيث إنّهم تحركوا على مستوى العمل بالرأی والقياس منذ رحيل النبی الأكرم صلى الله عليه و آله غايه الأمر أنّ العمل بالرأی والقياس قد بلغ الذروه فی عصر العباسيين.

وبعد عصر إمامه سيد الشهداء الإمام الحسين عليه السلام حيث كانت الحكومه الأمويه قد بلغت أوج القدره والسلطه فی عام ۱۰۰ للهجره وبعد شهاده الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام وعندما انتهت حكومه بنی أميه وحلت محلهاحكومه بنی العباس ازدهر العمل بالقياس فی القرن الثانی الهجری (حدود ۱۵۰ ه- ق) بين العلماء، ومن جمله العلماء الذين شددوا على العمل بالرأی والقياس «أبو حنيفه وأتباعه» الذين لم يهتموا بالأحاديث النبويه ورجحوا العمل بالقياس(۴) .

وقد ذكر فی كتاب تاريخ بغداد عن يوسف ابن اسباط، إنّ أبا حنيفه

ص: ۴۱

۱- المصدر السابق.

۲- طبقات الحفاظ الذهبی، ج۱، ص ۷.

۳- الطبقات الكبری، لابن سعد، ج۵، ص ۱۴۰.

۴- مقدمه ابن خلدون، ص ۳۷.

عمـل بالقیاس فی مورد سـهم الخیل من غنائم الحرب، ولم یعمل بحـدیث رسول اللّه صـلی الله علیه و آله الـذی حکم للمجاهد الراجل بسـهم واحـد وللفارس بسـهمین،وهکـذا نری أنّ أبی حنیفه – وفق هذا الکلام – لم یعتن بأکثر من أربعمائه الحدیث عن رسول اللّه صـلی الله علیه و آله وفضلّ العمل بالقیاس فیها ومن ذلک فی موردسـهم الفارس وقال: «أنا لا أجعل سـهم بهیمه أکثر من سـهم المؤمنین» وفی مسـأله غنیمه الجهـاد نری أنّ رسول اللّه صـلی الله علیه و آله وضع سـهم للراجـل وسـهمین للفارس من الغنیمه ولکنّ أبا حنیفه عمل علی تحریف هـذا الحـدیث کماتقـدّم، وقرر أنّ سـهم الفارس مثل سـهم المجاهد الراجل أی سـهم واحد لکل منهما.

وکـذلک عمـل علی تحریف الحکم الشـرعی فی روایه أخری حیث قـال رسول اللّه صـلی الله علیه و آله : «البیعـان بالخیار ما لم یفترقـا»وهـذه الروایه تبیّن خیارالمعـامله فی مجلس البیع وهی من جمله الأدله علی خیار المجلس،ولکنّ أباحنیفه قال: «إذا وجب البیع فلا خیار»(۱) . أی حتی لو لم یفترق المتعاملاـن من مجلس البیع واجتهـد برأیه فی هـذه المسـأله فی مقابـل نص رسول اللّه صلی الله علیه و آله الذی قال: «البیعان بالخیار ما لم

یفترقا»(۲) .

وقد کان رسول اللّه صـلی الله علیه و آله عندما یتوجه فی سـفره یقرع بین نسائه وتخرج القرعه باسم الزوجه التی یأخذها معه فی سفره، وقـد عمـل أصـحاب النبی أیضـا بهـذا الأـمر ولکنّ أبا حینفه اعتبر القرعه کالقمار وقال: «القرعه قمار»(۳) والغرض أنّ أبا حنیفه أصحاب الرأی لم یکونوا یعتنون بأحادیث النبی صلی الله علیه و آله (۴) .

یقول ابن أبی جمیع: دخلت علی جعفر بن محمد علیه السلام أنا وابن أبی لیلاوأبو حنیفه، فقال الإمام علیه السلام لابن أبی لیلی: من هذا معک؟

قال ابن أبی لیلا: هذا رجل له تبصر ونفاذ فی أمر الدین.

۱– الرأی السدید فی الاجتهاد والتقلید، ص ۱۴.

۲– المصدر السابق.

۳– الرأی السدید فی الاجتهاد التقلید، ص ۱۴.

۴– تاریخ بغداد، ج ۱۴، ص ۳۹.

قال الإمام علیه السلام : لعله یقیس أمر الدین برأیه.

وقد وردت هذه الروایه بالتفصیل فی کتاب عنایه الأصول فی شرح الکفایه .

ثمّ إنّ الإمام علیه السلام قال لأبی حنیفه: «یانعمان حدثنی أبی عن جدّی أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله قال: أوّل من قاس برأیه ابلیس. قال اللّه تعالی له: اسجدوا لآدم فقال الشیطان: أنا خیر منه، خلقتنی من نار وخلقته من طین».

ثم قال الإمام علیه السلام : «فمن قاس الدین برأیه قرنه اللّه یوم القیامه بإبلیس، لأنّه اتبعه بالقیاس»(۱) .

وهکذا نری طبقا لمضمون هذه الروایات أنّ الشخص الذی یعمل بالرأی والقیاس یتحرک فی خط الشیطان وأنّ اللّه سیحشره مع ابلیس لأنّ تابع ومرید له.

ثم قال له أبو جعفر علیه السلام کما فی روایه ابن بشرمه: «أیّهما أعظم قتل النفس أو الزنا؟ قال أبو حنیفه: قتل النفس، قال الإمام علیه السلام : فإنّ اللّه عزّوجلّ قبل فی قتل النفس شاهدین ولم یقبل فی الزنا، إلاّ أربعه.

ومن جمله المسائل التی طرحها الإمام علیه السلام أنّه قال لأبی حنیفه: أیّهماأعظم الصلاه أو الصوم؟ قال أبوحنیفه: الصلاه.

قال الإمام علیه السلام : فما بال الحائض تقضی الصوم ولا تقضی الصلاه؟ فکیف ویحک قم. وهذا یعنی أنّک عندما تقول إنّ الصلاه أفضل من الصوم فینبغی علی الحائض أن تقضی صلاتها أیّام عادتها وقضاء الصلاه أولی من قضاء

۱- الأصول العامه للفقه المقارن، ص ۳۲۹ نقلاً عن حلیه الأولیاء، ج ۳، ص ۱۹۷.

الصوم، إذا قلنا بجواز العمل بالرأى والقياس، والحال أنّ الحكم الشرعى ليس كذلك.

هنـا نرى أنّ الإمـام عليه السـلام قـام بتهديـد أبى حنيفه تهديـدا على المسـتوى المعنوى وقـال له: ويحك قم، أى الويل لك فى قياسك فى الأحكام الإلهيّه وعملك برأيك فى حكم اللّه وقال: واتق اللّه ولا تقس الدين برأيك(۱) .

المهم أنّ الروايـات الوارده عن الأـئمّه الأطهـار عليهم السـلام التى تنهى عن العمـل بالرأى والقياس والاسـتحسانات العقليه كثيره وتـدلّ على أنّ هـذه الأـمورغير معتبره شـرعا، وقـد وتقـدّم من الروايات قول الإمام: «إنّ دين اللّه لايصاب بالمقايس» و«السنّه إذا قيست محق الدين»إذن لا شك فى أنّ العمل بالقياس باطل شرعا وعقلاً، لأنّ العقل لا يجوز له تشريع الأحكام بل هوكاشف عن الحكم الإلهى وذلك فقط فى مورد إثبات وجود ملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع، وإلاّ فلا توجد ملازمه فى جميع الموارد بينهماوحينئذٍ لا يكون حكم العقل فى جميع الموارد دليلاً تعبديا.

قانون الملازمه:

إنّ الملاـزمه بين حكم العقل وحكم الشـرع فى الجمله تكون فى سلسـله علل الأحكام. مثلاً ورد فى الشـريعه المقـدّسه أنّ الغيبه حرام: «وَلاَ يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتا فَكَرِهْتُمُوهُ...»(۲) . فالغيبه على

أساس هذا البيان الشـرعى ظلم للمغتاب، والظلم منهى عنه شـرعا، وحينئذٍالمناط للحكم الشرعى فى هذا المورد والنهى عن الغيبه هو الظلم والاهانه للمغتاب.

ولو كانت حرمه الغيبه لشـخص تختلف عن حرمه إهانته، وقد ورد عن النبى الأكرم صلى الله عليه و آله أنّه قال: «من أهان مسلما بشطر الكلام،جاء يوم القيامه مكتوب بين عينيه آيس من رحمه اللّه».

إذن فإهانه المؤمن بـذاتها حرام ودليل ذلك غير دليل حرمه الغيبه،ولكن فى مسأله الغيبه نرى أنّ المناط والملاك فى هذا النهى الشـرعى هوالظلم، ومن جهه أخرى يقول العقل أيضا الغيبه حرام لأنّها ظلم والظلم قبيـح، وهذا الحكم العقلى فى هذا المورد يقع فى سلسله علل الأحكام

۱- الأصول العامه للفقه المقارن، ص ۳۲۹ نقلاً عن حليه الأولياء، ج ۳، ص ۱۹۷.

۲- سوره الحجرات، الآيه ۱۲.

الإلهيّه، بمعنى أنّ هذا الحكم العقلى بقبح الغيبه يشترك فى ملاك حرمه الغيبه شرعا وهو الظلم، فعندما يقول الشارع: الغيبه حرام، ويقول العقل:

الغيبه أمر قبيح، لأنّ الملاك فى ذلك الظلم، إذن فحكم العقل فى هذاالموارد واقع فى سلسله علل الأحكام الإلهيّه، وهنا يأتى قانون الملازمه،أنّ كل ما حكم به الشرع بحرمته وحكم بالعقل بقبحه وحرمته، وقعت الملازمه بينهما ويمكن القول هنا أنّ العقل فى هذا المورد فى استنباط الأحكام الإلهيّه يعتبر دليلاً شرعيا تعبديا، وإلاّ ففى الموارد التى يحكم العقل بحكم معين ويكون الملاك والمناط لحكم العقل غير الملاك لحكم الشرع، وبعباره أخرى: أن يكون حكم العقل واقعا فى سلسله معاليل الأحكام، فإنّ الملازمه بينهما غير تامه ولا يمكن القول أنّ حكم العقل هنايعتبر دليلاً تعبديا شرعيا. لاستحاله اللغويه والتسلسل.

صفوه الكلام:

أولاً:إنّ العمل بالرأى والقياس لا اعتبار له عقلاً، لأنّ العقل لا يمكنه تشريع الأحكام الإلهيّه بل هو كاشف ومدرك للأحكام وذلك فى موردوجود الملازمه المذكوره، وقانون الملازمه ليس كليا، بل يكون فى مواردإتحاد الملاك للحكم الشرعى مع ملاك الحكم العقلى، وحينئذٍ يكون للملازمه وجه، إذن ففى هذا المورد فإنّ العقل مدرك وكاشف لا مشرع للأحكام الإلهيّه لكى يتشرع العمل بالرأى والقياس.

ثانيا:إنّ العمل بالقياس حاله حال التمثيل المنطقى، بمعنى أنّه يوجدبحث فى المنطق باسم التمثيل، يعنى أنّ هذا الشيء مثل شيء آخر، ولكن لا توجد هناك ملازمه فى أنّ هذين الشيئين متشابهان من جميع الجهات،مثلاً عندما نقول أنّ زيد وعمرو متماثلان، ولكن هذا لا يعنى أنّ زيد يشبه عمرو من جميع الجهات حتى يقال بالقياس أحدهما مع الآخر.

ثالثا: إنّ التمثيل المنطقى أمر جزئى مفيد للظن فقط، والظن الحاصل من القياس لا دليل على حجيّته، وعلى فرض أنّ القياس أورث الظنّ أيضافلا دليل على اعتباره، وأمّا الظنون الخاصه مثل الظن الحاصل من ظواهرالكتاب والسنّه، والظن الحاصل من الأخبار والروايات المعتبره، والظن الحاصل من الإجماع كلها تملك دليلاً شرعيا معتبرا على التعبد بها، وأنّ الظن الحاصل من الشهره والظن الحاصل من القياس ليسا من الظنون

الخاصه التی تملک دلیلًا علی اعتبارها شرعا.

رابعا:إنّ العقل لا یحیط علما بالواقع لکی یدرک مناطات الأحکام فیقول إنّ ملاک هذا الحکم موجود فی ذلک الحکم الآخر وحینئذٍ یکون حکمهما واحدا وتتمّ بذلک عملیه القیاس، وعلیه فإنّ مدرسه الرأی والقیاس لا تملک دلیلًا علی اعتبارها لا شرعا ولا عقلًا، فهی غیر حجّه

وبالتالی فهذا القول باطل ومردود بالبرهان والوجدان، إذن لیس للقیاس أثر لابدلیل ولا بنص ولا برأی.

خامسا:وفی مقابل مدرسه الرأی والقیاس هناک مدرسه الحدیث وأصحاب الظاهر ومرکزها الحجاز حیث یعملون بظواهر الحدیث النبوی وأقوال الصحابه والتابعین، والبعض من أتباع هذه المدرسه کداودمعروفون بالظاهریه والمراد، من أصحاب الحدیث فی مقابل أصحاب الرأی هو أنّهم لا یقبلون الحکم من غیر ظاهر الکتاب والسنّه ویعتقدون

ببطلان الرأی والفتوی به، وقد انتشرت هذه المدرسه إلی حدّ بحیث إنّ مدرسه الرأی والقیاس وأتباع أبی حنیفه وحتی تلمیذه الخاص حسن الشیبانی توجه من العراق إلی الحجاز وکتب کتابا یدعی «مقتضی الآثار»

حیث انتقد فی هذا الکتاب أصحاب الرأی والقیاس وکذلک انتقد أستاذه أبا حنیفه، وقد امتدت مدرسه المحدثین وأصحاب الظاهر إلی حدّ أنّهاأثّرت علی مدرسه أصحاب القیاس والرأی وهزمتها(۱) .

وفی هذا العصر أی عصر ظهور مدرسه الحدیث والظاهر برزت فتنه أخری وهی المباحثات الکلامیه والاعتقادیه بین المعتزله والأشاعره والتی تتضمن مشکله خلق القرآن وهل أنّ القرآن مخلوق أو قدیم، وهذاهو النزاع المعروف بین المتزله والأشاعره، وفی علم أصول الفقه وردهذا البحث تحت عنوان الکلام النفسی حیث یقول الأشاعره بالکلام النفسی وأنّ الکلام اللفظی حاکٍ عن الکلام النفسی والقول بقدم القرآن هو ما یبحث فی الجمله فی موضوع الإراده والطلب من المباحث الأصولیه.

۱- یرجع للتوضیح فی کتاب النظره العامه فی تاریخ الفقه الإسلامی، ص ۲۲۱ - ۲۲۲.

وقد ورد فی مبحث الإراده والطلب هذا السؤال: هل أنّ الإراده والطلب متحدان مصداقا ومفهوما کما هو مختار المرحوم الآخوندصاحب الکفایه، أو أنّ الإراده والطلب متغایران مصداقا ومفهوما؟

الأشاعره قالوا بهذه النظریه وأنّ الإراده غیر الطلب وذکروا عدّه أدله منهافیما یتصل بالأوامر الامتحانیه حیث لا یوجد إراده فیها، لأنّه لو کان هناک إراده فلا یمکن أن تنفک الإراده عن المراد فإذا کانت هناک إراده للمولی فی مورد الإراده الامتحانیه فیجب أن یتحقق المراد فی الخارج والحال أنّ المراد لا یتحقق، وهذا دلیل علی أنّ الإراده غیر الطلب، وأمّا فی مواردأوامر الامتحانیه فهناک طلب من المولی. ومن هنا ذهب الأشاعره إلی الکلام النفسی.

الکلام النفسی:

یعتقد الأشاعره بالکلام النفسی حتی فی القرآن، نقول: کیف تقولون أنّ القرآن قدیم؟ یقولون: إنّه فی ذات الباری تعالی، إنّ البحث الکلامی فی هذا المورد یرتبط بالبحث فی صفات بالباری تعالی وکونه متکلّما، فهل أنّ التکلّم من صفات الذات للباری تعالی أومن صفات الشأن؟ ذهب الأشاعره إلی أنّ التکلم من صفات الذات، ومن جهه أخری نری أنّ الکلام لفظ وأمر حادث ومتصرم الوجود، أی أنّ ماهیه الکلام اللفظی عباره عن «نَفَس» وعندما یخرج هذا النفس إلی الخارج فی عملیه

التنفس یتبدل فی کل مرحله ومرتبه من مخارج الحروف إلی لفظ وکلام،وهذا التنفس هو المنشأ للکلام عندما یخرج النفس من خلال الحنجره لیوجب الألفاظ والکلمات، فهو حادث ومتصرم الوجود، فعندما یخرج الحرف الأول من مخرجه مثل «ح» وما لم یخرج هذا الحرف وما لم

یتصرم فلا تصل النوبه إلی الحرف اللاحق وهو «ر» أو «ط» وعندمایکون الکلام اللفظی أمرا حادثا وأنّ اللّه تبارک وتعالی بسیط وواجب الوجود فلا یمکن أن یکون متصفا بالکلام اللفظی والأمر المتصرم الوجود حیث ینعدم اللفظ الأول لینوجد اللفظ اللاحق، ومن جهه أخری

أنّ اللّه تعالی متکلّم وله کلام لفظی وهو القرآن القدیم والموجود فی نفس ذات الباری تعالی، وهذا الکلام النفسی فی ذات الباری تعالی هو المنشأ للکلام اللفظی، والکلام اللفظی یحکی عن ذلک الکلام النفسی.

وحینئذٍ نصل إلی مسأله الطلب والإراده، الإراده الحقیقیه کلام نفسی وهذه الإراده الحقیقیه والکلام النفسی هی المنشأ للإراده الإنشائیه والکلام اللفظی، والکلام اللفظی یحکی عن ذلک الکلام النفسی القدیم،والطلب الحقیقی کلام نفسی، والزجر الحقیقی فی دائره النواهی کلام نفسی أیضا، وهذا الکلام النفسی وهو الزجر الحقیقی الذی یقع فی دائره النواهی هو المنشأ للزجر الإنشائی، والنهی اللفظی یحکی عن النهی أو

الزجر الحقيقى والذى يسمى عند الأشاعره بالكلام النفسى.

وهـذا البحث هو بحث اعتقـادى وكلامـى، ومن ذلـك يرى البعض تسـميه علم الكلام بهـذا الاسم كما هو مبيّن فى محلّه، وقد ذكرنا بتوفيق اللّه فى بحث الإراده والطلب هذا الموضوع بالتفصيل وإنّ اسم علم الكلام نشأ من هذا البحث الفلسفى والعقلى بين المعتزله والأشاعره، فالمعتزله وهم أتباع واصل بن عطاء، والأشاعره وهم أتباع أبى الحسن الأشعرى بحثوا فى مسأله أنّ اللّه تعالى متكلّم وهـل أنّ التكلّم من صـفات الـذات أو من صـفات الفعـل؟ وبحثوا فى هـذا المورد وفى هـذه المسـأله ومن ذلك نشأ علم الكلام، وعلم الكلام يبحث فى أصول الدين وأحوال المبدأ والمعاد الثواب والعقاب.

النتيجه:إنّ الأشـاعره قـالوا بالكلام النفسـى كمـا تقـدّم بيـانه، وأنّ ذلك الكلام النفسـى هو المنشأ لهـذا الكلام اللفظى، والكلام اللفظى يحكى عن ذلك الكلام النفسـى، وقـد اسـتدلوا لذلك بعدّه أدله مذكوره فى بحث الإراده والطلب فى علم الأصول وقد ثبت بطلانها.

بطلان الكلام النفسى:

أولاًـ إنّ الكلام النفسى باطل بالوجـدان لأنّ الأشاعره يرون أنّ الطلب وهو الكلام النفسـى غير العلم والإراده، لأنّهم يقولون: إنّ الطلب غيرالإـراده ويسـتدلون لـذلك بـأنّ الأوامر الامتحانيه ليست فيها إراده مع وجودطلب المولى، ولكن عنـدما يراجع الإنسان وجدانه فإنّه لا يرى فى وجدان نفسه شـيئا غير العلم والإراده والتمنى والترجى، وهو الطلب الذى يسـمى بالكلام النفسى وأنّه غير الإراده، فبالوجدان لا وجود فى الإنسان طلب غير الإراده والعلم، نعم، إنّ مبدأ الكلام بحاجه إلى تصور، وهو شىء آخر ولا ربط له بالكلام النفسى، إذن فما يقال بأنّ الإنسان يوجد فى نفسه طلب غير الإراده منتفى بالوجدان.

ثانيا:إنّ الكلام النفسـى باطل بالبرهان أيضا، لأنّ مقتضـى أدله إثبات توحيـد الذات المقدّسه هو أنّ واجب الوجود بالذات واحد وأنّ تعددالمبدأ محال، «وَلَو كَانَ فِيهما آلِهةٌ إلاّ اللّه لَفَسَدَتا»وحينئذٍ إذا قلنا بالكلام

النفسی وأنّ هذا الکلام النفسی قدیم فإنّ ذلک یستلزم تعدد القدماء تعددالمبدأ باطل بالبرهان وأنّه شرک بالذات وغیر ممکن، وعلیه فنظریه الأشاعره باطله بالوجدان والبرهان، ونکتفی فی هذا المورد بالإشاره فقط لأنّ المسأله هذه خارجه عن محل البحث فلیطلب فی موطنه.

أمّا مدرسه أصحاب الحدیث والظاهر الذین یرون حجیه قول وروایه الصحابه والتابعین فبطلانها واضح، لأنّ الصحابی غیر معصوم ویقترن کلامه بالخطأ والاشتباه،ولا شک أنّ جمیع أصحاب رسول اللّه صلی الله علیه و آله غیرالأئمّه المعصومین علیهم السلام لیسوا بمعصومین، وعندما لا یکونون معصومین فإنّ کلامهم سیقترن بالاشتباه ولا یمکن القول إنّ الروایه التی ینقلها الصحابی غیر المعصوم حجّه ومطابقه للواقع لوجود احتمال الخطأ وخلاف الواقع فی موردها.

وببیان آخر إنّ ما هو حجّه بالنسبه لنا هو فعل وقول وتقریر المعصوم لا فعل وقول وتقریر الصحابه والتابعین ما لم یتنه إلی بیان المعصوم، لأنّ قول غیر المعصوم مقترن باحتمال الخطأ وخلاف الواقع، إذن لیس بحجه شرعا وعقلاً.

قال اللّه تبارک وتعالی «لَقَدْ مَنَّ اللّه ُعَلَی الْمُؤْمِنِینَ إِذْ بَعَثَ فِیهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ یَتْلُوا عَلَیْهِمْ آیَاتِهِ وَیُزَکِّیهِمْ وَیُعَلِّمُهُمْ الْکِتَابَ وَالْحِکْمَهَ وَإِنْ کَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِی ضَلَالٍ مُبِینٍ»(۱)

۱- سوره آل عمران، الآیه ۱۶۴.

الفصل الثانی: بیان القواعد الکلیه للأحکام الشرعیه الوارده فی الکتاب و...ومشروعیه مدرسه الاجتها وهذه مقوله الإخباریین

اشاره

تقدم سابقا أنّ الإمام المعصوم علیه السلام عالم بالأحکام الإلهیّه بالعلم الحضوری وعالم بالواقع وأن اطلاق کلمه الاجتهاد والمجتهد علی شخص الإمام المعصوم علیه السلام وعلی علمه باطل ولا مورد له، وبشهاده تاریخ الإسلام أنّه لا أحد من الأئمّه المعصومین علیهم السلام درس فی مدرسه بشریه، ولم یتتلمذوا علی ید بشر أو مدرسه بشریه وحالهم حال رسول اللّه صلی الله علیه و آله الذی لم یدرس عند أحد قط، ولکنّه کان یملک علما لدُّنیا وحضوریا بالأحکام الإلهیّه فما تصرح به الآیه وتقول: «وَإِنَّکَ لَتُلَقَّی الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَکِیمٍ عَلِیمٍ»(۱) وهنا بحث تفسیری فی هل أنّ هذا العلم اللدنی الإلهی الذی یسمی بالوحی والقرآن، قد نزل علی رسول اللّه صلی الله علیه و آله بواسطه ملک، أو أنّ مقام رساله ونبوه رسول اللّه صلی الله علیه و آله قد تسامت وارتفعت وازداد مقامه ومنزلته المعنویه إلی درجه أنّه أصبح یملک القابلیه واللیاقه لإستقبال الوحی الإلهی بدون واسطه الملک؟ وهذا بحث یستحق الدراسه والتمعن ولکنّ نتیجته واحده وهی أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله کان یملک علما حضوریا ولدنیابالأحکام والحقائق الواقعیه عن طریق الوحی الإلهی.

وهکذا بالنسبه للأئمّه علیهم السلام فإنّهم یعلمون بالأشیاء والأحکام بالعلم الحضوری بواسطه الإلهام الإلهی، وکما أنّ مقام إمامتهم لیس أمرا

۱- سوره النمل، الآیه ۶.

اجتهاديا ولا يمكن لأحد بواسطه الرياضه النفسانيه وتحصيل العلم والاجتهاد الوصول لمقام الإمامه، فالإمامه عهد اللّه والهديه السماويه، وأنّ اللّه تعالى يعلم بمقتضى علمه الأزلى من هو الشخص الذى له القابليه للتصدى لمقام الإمامه ومن لا يملك مثل هذه القابليه، ويعلم الأشخاص الذين لهم اللياقه للتصدى لهذا العهد الإلهى ومقام الإمامه، والقرآن الكريم يصرّح بهذه الحقيقه ويقول: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللّه ُلِيُذْهِبَ عَنْكُمْ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرا»(۱) . وكذلك ما ورد فى سوره الأنعام فى قوله تعالى: «اللّه ُ

أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ...»(۲) .

الغرض إنّ اطلاق كلمه الاجتهاد بالنسبه لعلم المعصوم باطل، لأنّه لامعنى لكلمه الاجتهاد فى مورد العلم الحضورى واللدنّى، غايه الأمر أنّ أرباب الوحى والعصمه عليهم السلام قد أيّدوا مدرسه الاستنباط والاجتهاد بشروط معينه وأنّ الأئمّه الهداه قد أرشدوا فقهاء الشيعه لاستنباط الأحكام من الأدله الشرعيه وكيفيه استنباط الأحكام الإلهيّه من الكتاب والسنّه وبالتالى بيانها للناس.

مشروعيه الاجتهاد المصطلح ومنابعها:

إنّ العلم الاجتهادى واجتهاد الفقهاء فى بيان الأحكام قد وقع مورد

تأييد الإمام المعصوم عليه السلام وإمضائه بشروط وكيفيات خاصه، وفى هذاالمورد هناك روايات متعدده فى هذا الشأن، منها ما ورد عن الإمام

الرضا عليه السلام حيث قال:«علينا إلقاء الأصول وعليكم بالتفريع»(۳) .

وعن محمّد بن إدريس فى آخر السرائر نقلاً من كتاب هشام بن سالم عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: «إنّما علينا أن نلقى إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا»(۴).

فالأئمّه عليهم السلام يبيّنون كليات وحقائق الأحكام ولكنّ تطبيق هذه الكليات على الجزئيات يتمّ من خلال منهجيّه الاجتهاد الصحيح، إذن فالاجتهاد

۱- سوره الأحزاب، الآيه ۳۳.

۲- سوره الأنعام، الآيه ۱۲۴.

۳- وسائل الشيعه، ج۱۸ ص ۴۰ - ۴۱، الباب ۶ من أبواب صفات القاضى، ح ۵۲.

۴- وسائل الشيعه، ج۱۸ ص ۴۱، الباب ۶ من أبواب صفات القاضى، ح ۵۱.

المستند إلی الحجّه والدلیل الشرعی المعتبر صحیح وهو ما یملک مستندات ومدارک معتبره شرعا والتی تسمی فی علم الأصول بالامارات والطرق الشرعیه، ففی مورد لا یکون هنا علم وجدانی بالحکم وقد ثبت الحکم بواسطه الامارات الشرعیه فإنّه یکون مورد قبول المعصوم والشارع المقدّس، ولکنّ الکلام فی أنّه: ما مقصود من الحجّه.

بالنسبه للقرآن الکریم وهو الأساس والأصل للأحکام الإلهیّه فإنّ حجیّته ذاتیه، لأنّه کلام اللّه تعالی والوحی الإلهی، وحتی الروایات فی مقابل القرآن لا تملک حجّیه ذاتیه، فروایات المعصوم عند مقارنتهابالقرآن فإنّ حجیتها بالعرض وقد ورد هذا المعنی فی روایات متعدده عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله وسائر الأئمّه المعصومین علیهم السلام بأنّ إذا وردت علیکم روایه وشککتم بأنّ هذه الروایه صادره عن المعصوم أم لا، فاعرضوها علی القرآن، فإن کانت موافقه للقرآن فاعملوا بها وإلاّ فاضربوها علی الجدار،لأنّ الروایه المخالفه للقرآن لا یمکن أن تصدر من المعصوم، والنتیجه لهذاالکلام أنّه فی مقام الشک فی حجّیه الأخبار والروایات فملاک الحجیّه هوعرض هذه الروایات علی القرآن والمعیار هو موافقه الروایه للقرآن، وهذاالمعنی یؤید ما تقدم من أنّ حجیه القرآن ذاتیه والمعیار والملاک لحجّیه الأخبار والروایات هو القرآن الکریم، حیث تعرض الأخبار والروایات علی القرآن فإنّ کانت موافقه له فإنّها مقبوله وحجّه وإلاّ فینبغی ضربهاعلی الجدار. وحتی النبی الأکرم صلی الله علیه و آله حذّر الناس فی حیاته من الکذّابین

علیه حیث یقول صلی الله علیه و آله فی حجّه الوداع:

«قد کثرت علیَّ الکذابه ویستکثّر، فمن کذّب علیَّ متعمدا فلیتبوء مقعده من النار فإذا أتاکم الحدیث فاعرضوه علی کتاب اللّه وسنتی، فما وافق الکتاب وسنتی فخذوا به وما خالف کتاب اللّه وسنتی فلا تأخذوا به»(۱) .

جمع الجوامع:

إنّ القرآن الکریم یعدّ جمع الجوامع وکتاب التکوین والتدوین الإلهی،لأنّ عالم التکوین مهما کان فهو ظهور الذات والصفات الإلهیّه وفعل الحق

۱- بحار الأنوار، ج۲، ص ۲۲۵.

تعالی، وفی القرآن الکریم تتجلی الذات والصفات الإلهیّه وفعل الحق تعالی فی هذا الکلام الإلهی.

لقد بیّن القرآن الکریم أحکاما وتعالیم فی موارد مصیر الإنسان وأحکام الحلال والحرام وما یساهم فی هدایه الإنسان وترتیب وتنظیم معاشه ومعاده وبذلک یتسنی له السیر فی طریق التکامل الإلهی والمعنوی،وتلک الأحکام واجبه الامتثال عقلاً وشرعا، إلاّ فی موارد خاصه ممّا لایتبیّن فیها الحکم للأفراد العادیین بمعنی أنّ الشخص العادی وغیرالمعصوم تکون له تلک الآیات من المتشابهات فی القرآن الکریم، وهنایجب علی الإنسان التوقف والاحتیاط لأنّ هذه الآیه من المتشابهات ولایتبیّن منها الحکم الشرعی بشکل واضح للإنسان العادی، ومادام الحکم مجملاً فالعقل یحکم بوجوب التوقف والاحتیاط، وقد بحثت هذه النقطه فی الجزء الثالث من مقدمه التفسیر التحلیل للقرآن الکریم فی مسأله التأویل والمتشابه، والظاهر والنص والمجمل، وطرح هناک هذا السؤال:

هل أنّ الآیات المتشابهه فی القرآن متشابهه بالذات أو بالعرض، بمعنی هل أنّ التشابه وغموض المعنی فی الآیات المتشابهه هو ذاتی لهذه الآیات أو لأمر طاری ء علیها؟

الجواب:إنّ التشابه فی الآیات المتشابهه طاری ء علیها وبالعرض لابالذات، والآیات المحکمات فی القرآن الکریم تفسر الآیات المتشابهات أو یستفید الإنسان من روایات المعصومین علیهم السلام فی حلّ هذا التشابه العرضی، إذن فهذه الآیات متشابهه بالعرض وبعد بیان الآیات المحکمه أوبعد تفسیر المعصوم علیه السلام تکون هذه الآیات المتشابهه بالعرض من المحکمات.

والحاصل أنّ القرآن الکریم بیان لهدایه الإنسان فی خط الکمال والهدایه والسعاده من خلال بیان أحکام الحلال والحرام فی حیاه الإنسان، ومن هنا فهو حجّه من جمیع الجهات والتمسک به یقود الإنسان لتحقیق السعاده فی الدنیا والآخره.

الطرق والامارات الشرعیه:

إنّ استنباط الأحکام الشرعیه لابدّ أن یکون مستندا علی الحجّه الشرعیه ومورد تأیید الشارع وفی هذه الصوره یکون الاجتهاد صحیحا،أمّا ما هی الحجّه الشرعیه؟

الحجّه الشرعيه بنصّ منابع الأحكام على أربعه أقسام:

۱ -القرآن الكريم هو حجّه بالذات وقد تقدّم بيانه.

۲ -الروايات فيما إذا كانت مستنده فى نقلها إلى الثقات من الرواه وكانت موثوقه الصدور من المعصوم عليه السلام فيمكن استنباط الأحكام الشرعيه من هذه الروايات، إنّما الكلام فى كيفيه إثبات حجّيه خبر الثقه أو خبر الموثوق الصدور عن المعصوم والاطمئنان بصدور تلك الروايات عن المعصومين، فمادمنا لم نحرز وثوق صدور تلك الروايات عن المعصوم أوأنّ ذلك الخبر ورد عن غير الثقه فلا سبيل لإثبات حجّيه الروايات، لأنّ اعتبار وحجيّه الروايات تختلف عن حجّيه القرآن الكريم، فحجّيه القرآن

الكريم أمر ذاتى وقطعى والقرآن بالضروره محفوظ من التحريف ولا يمكن عقلاً وشرعا أن تناله يد التحريف: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»(۱) . فعندما يكون اللّه تعالى هو الحافظ للقرآن فلا معنى أن تطاله يد التحريف والتشويه.

وإذا ظهر فى كلمات البعض أحيانا القول بتحريف القرآن فإنّ ذلك بسبب عدم التحقيق وعدم الالتفات إلى بعض الأمور أو بدافع سوء النيّه والخبث الباطنى تجاه القرآن.

وعندما يكون تحريف القرآن محالاً عقلاً وشرعا نفهم أنّ كل حكم ورد فى القرآن الكريم هو حجّه عقلًا وشرعا، لأنّ القرآن كلام اللّه وحجّيته ذاتيه، وهذا على خلاف الروايات التى وردت فى شأنها شبهه التحريف وقابله للتحريف ولاسيما مع تسلط خلفاء بنى أميه وبنى العباس

على الحكم واستلامهم زمام السلطه فى المجتمع الإسلامى وما أحاط بهم من الكذابين ووضاع حديث لتثبيت سلطنتهم وتحقيق مآربهم السياسيه والاجتماعيه، ولذلك برزت الكثير من الروايات الموضوعه فى تلك العصور، ومن هنا فالروايات إذا لكم تكن منقوله من ثقه أو لم تكن

۱- سوره الحجرات، الآيه ۹.

موثوقه الصدور من المعصوم فهی لیست بحجّه، ومن أجل احراز وثوق صدور الروایات عن المعصوم لابدّ من احراز أربعه أمور، وإلّا إذا وردالخلل فی أحد هذه الأمور الأربعه أو کانت کلها غیر تامه فلا یمکن القول بحجّیه تلک الروایات.

شرائط حجّیه الروایات:

الأمر الأول:إصاله السند وأن یکون السند تاما، بمعنی یجب التحقیق فی الروایات من حیث سندها فإنّ کان ذلک الخبر متواترا فإنّه مفید للعلم وحجّیه العلم ذاتیه، وإذا کان الخبر خبر واحد فیحتاج إلی التحقیق فی سلسله سنده وینبغی علی الأقل أن یکون لدینا وثوقا واطمئنانا نفسیا بأنّ هذه الروایه صادره من إمام معصوم علیه السلام ، وإلّا فإنّ کانت إصاله السندمخدوشه وکان الخبر مشکوک الصدور عن المعصوم ففی هذه الصوره لایمکن القول بأنّ هذه الروایه خبر ثقه أو موثوقه الصدور عن المعصوم.

الأمر الثانی:اصاله الجهه فإذا کانت الروایه خبر ثقه من حیث السندوکانت موثوقه الصدور عن المعصوم ولکن بلحاظ جهه صدور الروایه لم تکن فی مقام بیان المراد الجدی والحکم الواقعی، فالإمام علیه السلام عندما أخبر بمضمون تلک الروایه إمّا أن یکون فی مقام التشریع کأن یقول «یحرم الغناء» فهنا ورد تشریع حرمه الغناء ولکن الإمام لم یکن فی مقام بیان خصوصیات هذا الحکم، أو أنّ الإمام کان فی مقام الامتحان أو التقیه،فصحیح أنّ هذه الروایه من حیث السند تامه وصادره من الإمام علیه السلام ولکن الإمام لم یکن فی مقام بیان جهه الحکم الواقعی والمراد الجدی الإلهی وکان فی مقام التقیه ولم یکن یملک حریه البیان والحکم الواقعی والمراد الجدی، فمثل هذه الروایه أیضا غیر حجّه.

الأمر الثالث:أن تکون الروایه لها ظهور فی المراد الجدی والحکم الواقعی، ولکنّ المراد من هذه الروایه لم یکن المعنی اللغوی للکلام أوالمراد الصوری والاستعمالی وإلّا فإنّ هذه الروایه التامه من حیث السندومن حیث جهه الصدور وبیان المراد الجدی، ولکن توجد قرینه علی خلاف الظاهر أو کان هناک ظهور فی المراد الاستعمالی والصوری فهذه الروایه أیضا لیست بحجّه.

الأمر الرابع:أن تکون الروایه لها ظهور فی المعنی المراد للشارع ولیس مجمله، وإلّا فإن کانت الروایه مجمله فهی غیر حجّه أیضا.

النتیجه:إنّ وثوق صدور الروایات وإثبات أنّه موثوقه الصدور عن الإمام

ص: ۵۵

إنّما يثبت إذا ثبتت هذه الأمور الأربعه وإلاّ إذا لم يثبت أحد هذه الأمورالأربعه فلا يمكن القول بأنّ تلك الروايه حجّه شرعيه.

رساله العقل:

٣ - حكم العقل، وهو الدليل الشرعى الثالث، والعقل فى صوره توفرشروط الكاشفيه له عن الأحكام الشرعيه فإنّ حكم العقل حجّه بالذات، وقد ورد تأييد حجّيه العقل فى الآيات والروايات الشريفه، وقد وردت روايات متظافره تقرر بأنّ العقل يمثّل حجّه باطنيه إلهيّه: «وللّه على الناس حجّتين حجّه ظاهره وهى الأنبياء والرسل والأئمّه عليهم السلام وحجّه باطنه وهى العقل»(۱) . وفى روايه أخرى عن الإمام الصادق عليه السلام : «العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان»(۲) .

والمراد من أنّ العقل حجّه إلهيّه وباطنيه وحجّه شرعيه فيما إذا كان كاشفا عن الحكم الشرعى، ومن جمله موارد حجّيه العقل، الاستلزامات العقليه، وحكم العقل تاره يكون استقلاليا وأخرى غير استقلالى.

أمّا الحكم الاستقلالى للعقل، فهو أن يدرك العقل الحكم سواء ورد بيان للشارع فى هذا الخصوص أم لم يرد بيان شرعى، من قبيل استحاله

اجتماع النقيضين والضدين فى الخارج، فسواء قال الشارع أيّها الناس إنّ اجتماع النقيضين محال، أو لم يقل الشارع بذلك فالعقل بالاستقلال يدرك استحاله اجتماع النقيضين، أو أنّ الواحد نصف الاثنين أو فى موردوجوب الطاعه للمولى الحقيقى، طبعا ليس فى مورد وجوب اطاعه الأنبياء والأولياء، ففى مورد وجوب اطاعه المولى الحقيقى وهو اللّه تعالى فإنّ العقل يدرك بالاستقلال بأنّ اطاعه المولى الحقيقى واجبه بلحاظ شكر المنعم أو من باب قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل أو بقاعده لزوم حق الطاعه، فإذا ورد فى هذا الخصوص حكم شرعى يقرر وجوب الطاعه من قبيل: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّه َوَأَطِيعُوا الرَّسُولَ...»، فهو حكم إرشادى.

وأمّا حكم العقل غير الاستقلالى، فيعنى أنّ العقل إنّما يستطيع الحكم

۱- اصول الكافى، ج۱، ص۱۶ كتاب العقل والجهل، ح۱۱.

۲- المصدر السابق، ح ۳.

بشیء معین إذا كان الشارع قد بیّن هذا الشیء وبعد بیان الشارع یدرك العقل ذلك الحكم، وإلّا فمادام الشارع لم یبیّن شیئا فی خصوص ذلك المورد فإنّ العقل لا یتمكن من ابداء رأیه فی هذا المورد بشكل مستقل،وحكم العقل غیر الاستقلالی تاره لا یقع فی طریق إستنباط الحكم الشرعی من قبیل حكم العقل بوجوب اطاعه الأحكام الإلهیّه فمثل هذاالوجوب العقلی للإطاعه لا یتحقق منه الوجوب الشرعی للاطاعه لإنّ ذلك یستلزم اللغویه والتسلسل المحال.

وتاره أخری یقع حكم العقل غیر الاستقلالی فی طریق استنباط الحكم الشرعی، مثلاً ـ فی مورد وجوب المقدمّه أولاً ـ یقول الشارع: أیّها الناس تجب علیكم الصلاه وبعد بیان الشارع هذا یتحرك العقل للحكم بالملازمه بین ذی المقدّمه ووجوب المقدّمه لأنّه لا یستطیع المكلّف شرعا الإتیان بذی المقدّمه وهی الصلاه بدون الإتیان بالمقدمه.

إذن ففی هذا المورد نری حكم العقل بوجود ملازمه شرعیه بین وجوب ذی المقدّمه ووجوب المقدّمه، فطبعا وجوب المقدّمه شرعی لاأن نقول بأنّ وجوب المقدّمه عقلی، وإلاّ فهذا الوجوب العقلی للمقدّمه مفروغ عنه ولا أحد یبحث فی أنّه هل مقدمه الواجب واجبه عقلاً أو لا؟

لأنّه فی نظر العقل لا یمكن الإتیان بذی المقدمه إلّا من خلال امتثال المقدّمه والاتیان بها، فالبحث فی الوجوب الشرعی للمقدمه وحینئذٍیكون وجوب المقدّمه شرعا كاشفا عن ذلك الدلیل العقلی.

إذن فأحد المدارك أو الحجج الشرعیه حكم العقل، وحكم العقل یتبیّن بصوره أوضح فی قاعده الملازمه، وعندما یحكم العقل فی مسأله من المسائل ویتحرك البعض لمخالفته فهو مستحق للعقوبه عقلاً وشرعا.

ونری فی القرآن الكریم آیات متعدده تؤید حكم العقل من قبیل: «أَفَلَایَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَی قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا»(۱) . و«إِنَّ فِی ذَلِكَ لَآیَاتٍ لِقَوْمٍ یَعْقِلُونَ»(۲) .

و«أَفَلاَ یَنْظُرُونَ إِلَی الْإِبِلِ كَیْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَی السَّمَاءِ كَیْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَی الْجِبَالِ كَیْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَی الْأَرْضِ كَیْفَ سُطِحَتْ»(۳). فهذه الموارد كلها تمثّل آیات

وعلائم للتوحید وعلی الإنسان أن یتأمل ویتدبر فیها «إِنَّ فِی ذَلِكَ لَآیَاتٍ لِقَوْمٍ یَتَفَكَّرُونَ»(۴) و«لَآیَاتٍ لِأُولِی الْأَلْبَابِ»(۵) .

وفی خبر عن الإمام الصادق علیه السلام قال: «العقل دلیل المؤمن»(۶)

۱- سوره محمّد،الآیه ۲۴.

۲- سوره الرعد، الآیه ۴.

۳- سوره الغاشیه، الآیات ۱۷ إلی ۲۰.

۴- سوره الرعد، الآیه ۳.

۵- رسوه آل عمران، الآیه ۱۹۰.

۶- الکافی، ج ۱، ص ۲۵ کتاب العقل والجهل، ح ۲۴.

وفی خبر آخر عنه علیه السلام قلت له: ما العقل؟ قال: «ما عبد به الرحمن واکتسب به الجنان»(۱) .

وفی خبر هشام بن الحکم، عن موسی بن جعفر علیه السلام قال: «یاهشام إنّ للّه علی الناس حجتین حجّه ظاهره وحجّه باطنه فأمّا الظاهره فالرسل والأنبیاء والأئمّه وأمّا الباطنه فالعقول»(۲) .

وفی مقابل ذلک نری الأشخاص الذین یعرضون عن حکم العقل ولایتحرکون فی خط التفکیر والتدبر القرآن الکریم یذم هؤلاء ویقول: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللّه ِ الصُّمُّ الْبُکْمُ الَّذِینَ لاَ یَعْقِلُونَ»(۳) و«إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللّه ِ الَّذِینَ کَفَرُوا فَهُمْ لاَ یُؤْمِنُونَ»(۴) . فنری أنّ القرآن الکریم وفی آیات عدیده

یؤکد علی حجّیه مدرکات العقل السلیم.

۴ - «مقوله الإجماع» غایه الأمر أنّ الإجماع الـذی هو من الحجج الشـرعیه هو الإجماع المحصل الذی یکشف عن قول المعصوم علیه السلام وإلاّ

۱- الکافی، ج۱، ص ۱۱ کتاب العقل والجهل، ح۳.

۲- المصدر السابق، ص۱۶، ح ۱۲

۳- سوره الأنفعال، الآیه ۲۲.

۴- سوره الأنفال، الآیه ۵۵.

فـإنّ الإجماع بما هو إجماع لا موضوعيه له فى الحجـج الشـرعيه، لأنّه كماأنّ الفرد غير المعصوم ويمكن فى حقه الخطأ والحكم سهوا ونسـيانا، فـإنّ مجموع الأُـمّه بـدون المعصوم يمكن فى حقهـا الخطـأ أيضـا، لأـنّ مجموعه الأـمّه ليسوا سوى هؤلاـء الأفراد، وعنـدما يكون كـل فرد من الأُـمّه ممكن الاشـتباه والنسـيان والخطـأ فـإنّ مجموع الأـمّه المكوّنه من هؤلاء الأفراديمكن فى حقّها النسيان والخطأ والاشتباه أيضا، ولذلك فلا يكون قول مجموع الاُمّه حجّه.

ومن هنا نرى بطلان القول بأنّ الإجماع له موضوعيه وهو حجّه بماهو إجماع، فلا يوجد مسـتند شـرعى لحجيه الإجماع ولا مستند عقلى،ومختـار الإمـاميه أنّ الإجمـاع حجّه فى الأحكـام الشـرعيه ومرادهم من ذلـك طريقيه الإجمـاع، فالإجمـاع حجّه لاـ بما هو إجمـاع بـل بما هو طريق وكاشف عن قول المعصوم عليه السـلام ، وفى الحقيقه أنّ الإجماع كما وردفى كلمات الأصوليين دليل على الحكم لا أنّه حكم شـرعى، والحكم الشـرعى هو بيان المعصوم وروايه المعصوم عليه السلام أمّا الإجماع فعلى فرض إثبات حجّيته فإنّه يكون دليلاً وكاشفا عن الحكم الشرعى وبيان المعصوم عليه السلام .

عدم حجّيه الإجماع المنقول:

وقـد بحث علمـاء الإمـاميه وفقهاؤهم فى علم الأصول بالتفصـيل مسأله حجّيه الإجماع المحصّل وأنّهم يقولون بحجّيته على سبيل الطريقيه والكاشفيه عن قول المعصوم.

أمّـا بالنسبه للإجمـاع المنقول فلاـ يعتقـدون بحجّيته، ويقول الشـيخ الأنصـارى رحمه الله فى الرسائـل: إنّ الإجماع المنقول ليس بحجّه علميه ولاـبحجّه تعبـديه، أمّا كونه ليس بحجّه علميه لأنّ الإجماع مفيـد للظن لا العلم الـذى تكون حجّيته ذاتيه، وأمّا كونه ليس بحجّه تعبـديه فلأـنّ الإجمـاع المفيـد للظن لاـ دليـل لـدينا على حجّيه هـذا الظنّ الحاصل من الإجماع المنقول، لأنّ الظنون الخـاصه التى قـام الـدليل على حجيّتهـا هى من قبيل الظن الخاص الحاصل من خبر الثقه والظن الحاصل من ظاهر الكتاب والظن الحاصل من سيره وبناء العقلاء التى لم يثبت الردع عنها.

وأمّـا بالنسبه للظن الحاصل من الإجماع المنقول فلا دليل لـدينا على اعتباره شـرعا، ولا يوجـد دليل مسـتقل على حجّيه الإجماع المنقول، فإذا

قلنا بأنّ الدليل على حجّيه الظن الحاصل من الإجماع المنقول هو اطلاق أدله حجّيه خبر الواحد، فإنّ اطلاق دليل حجّيه خبر الواحد لا يشمل الإجماع المنقول، لأنّ حجّيه خبر الثقه تشمل الإخبار عن الحس، أى أنّ الراوى قد سمع بحسه الروايه والخبر عن الإمام المعصوم، فإذا كان هناك احتمال للكذب فيدفع هذا الاحتمال باصاله عدم كذب العادل، لأنّ الراوى حسب الفرض ثقه وعادل ولا ـ يكذب متعمدا وإلاّ فإذا لم يكن الراوى ثقه وعادلاً فلا يكون قوله حجّه، إذن فالمخبر الثقه لا يكذب متعمدا، واحتمال وجود الكذب مدفوع بأصاله عدم الكذب، وكذلك احتمال وقوع الخطأ فى نقله فهو أيضا مردود بأصاله عدم الخطأ، ولكنّ أدله حجّيه خبرالواحد لا تشمل الإخبار عن الحدس، ومن هنا فإنّ إجماع المنقول إخبارعن الحدس، لأنّ الناقل للإجماع المنقول يحدس أنّ قول الإمام عليه السلام موجود بين المجتمعين.

النتيجه: إنّ المجتهد إذا استنبط الأحكام الشرعيه من مداركها الشرعيه من ظاهر الكتاب والسنّه والعقل السليم والإجماع الكاشف عن قوله المعصوم فحكمه معتبر وحجّه، لأنّ مثل هذا الاجتهاد والاستنباط وقع مورد إمضاء الإمام المعصوم عليه السلام وإلاّ إذا لم يكن هذا الاستنباط موردتأييدوإمضاء المعصوم فليس بحجّه.

وعلى حدّ تعبير الفلاسفه: «كل ما بالعرض لابدّ أن ينتهى إلى مابالذات» فهنا حجّيه قول المجتهد لبيان الحكم الشرعى هى حجّه بالعرض لا بالذات، وأمّا قول المعصوم فهو على حدّ حجّه بالذات لأنّ بيان المعصوم للحكم الشرعى هو عين الواقع، وقد تقدّم أنّ اللازم العقلى للنبوه هو عصمه النبى صلى الله عليه و آله واللازم العقلى للإمامه هو عصمه الإمام عليه السلام ، لأنّ النبى أو الإمام لو لم يكن معصوما فلا ـ تكون الحجّه الإلهيّه تامه على البشر،لأنّه إذا لم يكن المخبر والمبيّن للحكم الإلهى معصوما فإنّ يحتمل وقوعه فى الخطأ والاشتباه فى بيان الحكم الواقعى ويحتمل أن يكون هذا الحكم مخالفا للواقع، فحينئذٍ أشك فى هذا الكلام الذى قاله هل هو مطابق

للواقع؟ وهل أنّ هذا كلام يعتبر بيانا لحكم اللّه أم لا؟ ففى هذه الصوره التى يوجد الشك فى كلامه كيف تكون الحجّه الإلهيّه تامه على الناس؟

مضافا إلى أنّ اللّه تعالى قد أرسل الأنبياء وأيدهم بالوحى وجعل لهم أوصياء إلهيين لهدايه الناس إلى الصراط المستقيم الواقعى، فلو لم يكن

ذلـک النـبی معصومـا فـإنّه لاـ یعرف الصـراط المسـتقیم الـواقعی ویمکن وقوعه فی الزیغ والخطأ، فکیف یسـتطیع من لاـ یعرف الصراط المستقیم الواقعی أن یدعو الناس إلیه ویهدیهم إلی الصراط المستقیم الواقعی؟

وعلی أیه حال فإنّ قول المجتهـد حجّه بالعرض ویجب أن ینتهی إلی ما هو بالـذات وهو بیان وتأیید المعصوم علیه السـلام الذی هو حجّه بالذات،فالإمام الصادق علیه السلام یعلم بالعلم الحضوری بحرمه الغناء ووجوب صلاه الجمعه وبیّن الحکم للناس، وهذا العلم بالحکم عین العلم بالواقع والحجّه الإلهیّه، وهنا نری أنّ الإمام المعصوم علیه السلام یقول فیما یتصل بکلام وفتوی المجتهد: «وأمّا الحوادث الواقعه فارجعوا فیها إلی رواه حـدیثنا فإنّهم حجّتی علیکم وأنا حجّه اللّه علیهم»(۱) ، ویقول القرآن الکریم أیضا: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»(۲) .

ولکن سـیأتی الکلاـم إن شـاء اللّه تعـالی حول هـذه الروایه الشـریفه والآیه المبارکه لا یمکن الاسـتدلال بهما لإثبات حجّیه قول المجتهـد والفقیه، لأـنّ معنی أهـل العلم یختلف عن معنی أهـل الـذکر، فالآـیه لم تقل: «فسألوا أهل العلم إنّ کنتم لا تعلمون» بل قالت: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»

والمراد من أهل الذکر لغه وعرفا وکذلک بحسب ما ورد من الروایات فی هذا الشأن لیس أهل العلم و...

قال الإمام الصادق علیه السلام : «الذکر محمّد ونحن أهله المسؤولون»(۳)

محمّد بن یحیی، عن محمّد بن الحسـین، صـفوان بن یحیی، عن العلاءبن رزین،عن محمّد بن مسـلم، عن أبی جعفر علیه السلام قال (الراوی): إنّ مَن عنـدنایزعمون أنّ قول اللّه عزّوجلّ فاسألوا أهل الـذکر إن کنتم لا تعلمون،أنّهم الیهود والنصاری قال الإمام علیه السلام : «إذا یدعونکم إلی دینهم

قال، قال

۱- وسائل الشیعه، ج۱۸، باب ۹ من أبواب صفات القاضی. ح۹.
۲- سوره النحل، الآیه ۴۳.
۳- اصول الکافی، ج۱، ص ۲۱۰، باب أهل الذکر، ح۲.

(الإمام): وأشار بيده إلى صدره نحن أهل الذكر ونحن المسؤولون»(۱) .

وسیجیء التحقیق حول آیه الذکر المبارکه فی مورد أدله جواز التقلید إن شاء اللّه تعالی.

تاریخ الإجتهاد والتقلید:

إنّ الاجتهاد یعتبر عدلاً للتقلید والاحتیاط وقسیما لهما، والإنسان بضروره حکم العقل مکلّف بالتکلیف الإلهی، واشتغال الذمّه هذا یستدعی فراغ الذمه الیقینی حیث یتمکن الإنسان من خلال امتثال التکالیف الشرعیه العمل علی افراغ ذمته من التکالیف الإلهیّه، وفی مورد یکون

للإنسان علم وجدانی بالتکلیف فحکمه واضح فالعلم حجّه بالذات وحکمه کحکم من یعیش عصر حضور الإمام المعصوم فعندما یبیّن الإمام المعصوم حرمه الغناء، أو أنّ صلاه الجمعه واجبه وینهی عن المعامله التی فیها غش وغرر فالإنسان یحصل له من بیان المعصوم علم وجدانی

بالحکم الإلهی ویمتثل هذا التکلیف المکشوف له بالعلم الوجدانی.

ولکن فی مورد عدم وجود العلم الوجدانی بالتکلیف لدی المکلّف فالطریق الشرعی لعمل المکلّف وافراغ ذمته من التکلیف ذکر فی الکتب الأصولیه ومن جمله هذه الطرق الشرعیه الاجتهاد، وقد ورد فی تعبیرات الفقهاء أنّ المکلّف علی ثلاثه أقسام: إمّا مجتهد أو محتاط أو مقلِّد.

یعنیأنّ الإنسان من أجل افراغ ذمته من التکلیف الإلهی إمّا أن یکون مجتهدا أو یعمل بالاحتیاط أو یکون مقلِّدا، وعلیه فإنّ هذا الاجتهاد لیس حجّه تعینیه لأنّه یجوز العمل بغیر الحکم الاجتهادی، وهو العمل بالاحتیاط، أو بتقلید المجتهد الجامع للشرائط.

وفی عصر الإمامه الکبری وعصر حضور الأئمّه المعصومین علیهم السلام فإنّ الأحکام الإلهیّه قد بُیّنت من قِبلهم للناس، وفی هذه الجهه تحرک الأئمّه علیهم السلام لبیان الأحکام علی مستوی تربیه طلّاب وتلامیذ لمدرستهم حیث کان هؤلاء التلامیذ یسمعون الأحکام من الإمام المعصوم وینقلونهابتأیید الإمام وإذنه للمجتمع علی شکل روایات وأحادیث ویفتون بها.

وقد نقل أبان بن تغلب وهو أحد تلامیذ وطلّاب الإمام الصادق علیه السلام ثلاثین ألف روایه، وکذلک نقل محمّد بن مسلم ثلاثین ألف روایه عن

۱- أُصول الکافی، ج۱، ص ۲۱۱، باب أهل الذکر، ح ۷.

الإمام محمّد الباقر علیه السلام وسته عشر ألف روایه عن الإمام الصادق علیه السلام ، وفی مدرسه الإمام الصادق علیه السلام الروائیه کان هناک أربعه آلاف محقق ومفسّروحکیم ومتکلّم وفقیه من بلدان مختلفه کالعراق والحجاز والشام وخراسان من الذین درسوا عند الإمام الصادق علیه السلام وألّفوا بذلک الأصول الأربعمائه من دروس الإمام الصادق ثم جمعت هذه الأصول فی الکتب الأربعه: الکافی، والاستبصار، والتهذیب، ومن لا یحضره الفقیه، وتمّ نشرها فی المجتمع الإسلامی لتستفید منها البشریه فی کافه أرجاء العالم،وأول شخص کتب کتابا فی علم الأصول هو تلمیذ الإمام الصادق علیه السلام

هشام بن الحکم الذی توفی عام ۱۷۸ ه- ق(۱)

وأول من سلک مسلک الاجتهاد فی مورد الأحکام وکتب کتابا فی هذاالخصوص «تهذیب الشیعه» هو محمّد بن أحمد بن الجنید الاسکافی وهومن مشایخ المفید رحمه الله والمعاصر لأبی جعفر بن محمّد بن یعقوب الکلینی المتوفی فی عام ۳۲۹ ه- ق(۲)

علی أیه حال فإنّ أصحاب الإمام علیه السلام کانوا یأخذون الروایات من الإمام ومن خلال استماعهم لدروس الإمام وینقلونها للناس بإذن الإمام،وبعدهم جاء فقهاء الإمامیّه کالإسکافی، والشیخ المفید، والمرتضی رحمهم الله و...

ونقلوا روایات الأئمّه علیهم السلام واستنبطوا الأحکام الشرعیه من الکتاب والسنّه ومن حکم العقل وبیّنوها للناس.

حضور المعصوم علیه السلام :

ویمکن تقسیم حضور الأئمّه علیهم السلام إلی أربع مراحل:

المرحله الأولی:عصر الإمام أمیرالمؤمنین علیه السلام فالإمام بمقتضی آیه المباهله هو نفس رسول اللّه صلی الله علیه و آله تنزیلاً لا أنّه نفسه تکوینیا وإلّافالنفس التکوینیه شخص صار تکوینا نفس شخص آخر ومحال ممتنع، وذلک فی قوله تعالی: «فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَکُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَکُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَکُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَهَ اللّه ِ عَلَی الْکَاذِبِینَ»(۳) .

۱- اصول الاستنباط ، ص ۳۲.

۲- الاسکافی المتوفی ۲۸۱ ه- ق، مقدمه تنقیح شرح عروه الوثقی، ج ۱، ص فا ض.

۳- سوره آل عمران، الآیه ۶۱.

فالإمام أمير المؤمنين عليه السلام بمنزله نفس رسول اللّه

صلى الله عليه و آله وشخصه، بمعنى أنّ جميع الكمالات والفضائل التى كانت لرسول اللّه صلى الله عليه و آله فإنّ

أمير المؤمنين عليه السلام يملك هذه الفضائل والكمالات أيضا باستثناء مسأله النبوه حيث إنّها من مختصات شخص رسول اللّه صلى الله عليه و آله وقد ورد فى حديث المنزله أنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله قال: «ياعلى أنت منّى بمنزله هارون من موسى إلّاأنّه لا بنى بعدى»(۱).

وقال رسول اللّه صلى الله عليه و آله :«أنا مدينه العلم وعلى بابها»(۲)وقال: «أنا دار الحكمه

وعلى بابها»(۳) ويقول البعض: إنّ المقصود من الحكمه الجنّه، أى أنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله يقول: «أنا مدينه الحكمه أى الجنّه وعلى باب الجنّه» فإذا أراد شخص أن يدخل الجنّه فيجب عليه التمسك بولايه أميرالمؤمنين على عليه السلام وباب الجنّه.

وقال أميرالمؤمنين عليه السلام : «علمنى رسول اللّه ألف باب من العلم يفتح لى من كل باب ألف باب»(۴) .

المهم أنّ الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام فى ذلك الوقت الذى يملك فيه العلم الإلهى اللدنّى، إلّا أنّه قد تربى عند رسول اللّه صلى الله عليه و آله وماكان رسول اللّه يملكه من الكمالات والفضائل العلميه فقد بيّنها للإمام أميرالمؤمنين عليه السلام

فاجتمع العلم اللدنّى الإلهى وعلم رسول اللّه صلى الله عليه و آله لديه، وقد مُنع من استلام أزمه أمور الإمامه فى عصره ولكنّ عمر بن الخطّاب كان عندما يواجه مشكله علميه ومعضله عمليه يتوجه إلى الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام ويستوضح حلّهاوحكمها من الإمام وقد ورد فى تاريخ الإسلام أنّ عمر قال فى أكثر من

سبعين مرّه: «لولا على لهلك عمر»(۵)

۱- فضائل الخمسه من الصحاح السته، ج ۱، ص ۲۹۲؛

۲- مسند حنبل، ج۱، ص ۱۷۴.

۳- المصدر السابق، ص ۲۴۸؛ صحيح الترمذى، ج۲، ص ۲۹۹.

۴- فضائل الخمسه من الصحاح السته، ج ۲، ص ۲۳۱ نقلاً عن تفسير الكبير، فخر الرازى.

۵- المصدر السابق، ج ۲، ص ۲۷۴.

ویقول ابن أبی الحدید فی الجزء الأول من شرح نهج البلاغه: لم یکن عمر هو الوحید الذی کان یلجأ إلی أمیر المؤمنین لحل مشاکله العلمیه والعملیه بل إنّ عثمان أیضا کان یلجأ للإمام أمیرالمؤمنین فی حلّ

المشاکل والمآزق التی تواجهه فی خلافته وقال عثمان فی موارد متعدده:«ولولا علی لهلک عثمان».

إذن ففی عصر حضور هذا الإمام المعصوم الذی هو باب مدینه علم رسول اللّه صلی الله علیه و آله وباب مدینه الحکمه الإلهیّه والعالِم بالعلم الحضوری واللدنّی من اللّه تعالی، فإنّ الأحکام الشرعیه قد بیّنها الإمام لأصحابه

وتلامیذه مثل مالک الأشتر وسلمان وأبی ذر الذین تربوا فی مدرسه الإمام أمیر المؤمنین علیه السلام ، وکان الإمام الحسن والإمام الحسین علیهماالسلام إمامین

معصومین وهادیین للبشریه فی الدنیا والآخره قد تربوا کذلک فی مدرسه الإمام علی بن أبی طالب وتخرجوا من جامعته مع کونهما یملکان العلم الحضوری واللدنی الإلهی، وهکذا انطلقا لهدایه وإمام المجتمع الإسلامی فی ذلک العصر.

یقول ابن عباس وهو من تلامیذ أصحاب أمیرالمؤمنین علیه السلام ولمرّات عدیده: «إنّ علمی فی مقابل علم أمیرالمؤمنین کالقطره بالنسبه لسبعه أبحر»(۱) . والحق کذلک لأنّ علم ابن عباس کیفما کان فهو علم تحصیلی

وعلم کسبی، وأمّا علم الأمیرالمؤمنین علیه السلام فهو علم لدنّی وحضوری من اللّه، ونسبه العلم الحصولی إلی العلم الحضوری تساوی صفرا، والحقیقه أنّ هذا الإمام المعصوم علیه السلام کان قد أشار فی مسجد الکوفه إلی صدره المبارک أمام جمع من المسلمین وقال: «إنّ لهاهنا علما جمّا وما رأیت أحد یحمله»(۲) .

۱- شرح نهج البلاغه، لابن أبی الحدید، ج۱.

۲- فضائل الخمسه، ج۲، ص ۲۳۳ نقلاً عن تاریخ البغدادی، ج۶، ص ۳۷۹.

وقوله علیه السلام لکمیل بن زیاد: «ألا أنّ هاهنا لعلما جمّا لو أصبت له حمله».

وقال أیضا: «سلونی قبل أن تفقدونی» فقام إلیه شخص یدعی ابن کواءفسأله عن الفاصله بین الأرض والسماء؟

قال الإمام علیه السلام : «مدّ البصر ودعوه المظلوم»(۱) . أی أنّک إذا قصدت من سؤالک السماء الظاهریه فالمسافه هو علی امتداد ما تراه العین الحدس،وأمّا إذا قصدت السماء المعنویه فالمسافه دعوه المظلوم، وهذا یعنی أنّ

دعاء المظلوم یتجاوز السماء الدنیویه والظاهریه ویصل إلی السماء المعنویه وهو عرش اللّه تعالی.

وکیف کان ففی عصر حضور الإمام أمیر المؤمنین علیه السلام سواء کان فی عصر الخلفاء الثلاثه ولمدّه ۲۵ سنه کان الإمام قد أقصی من مقام الخلافه والإمامه الإلهیّه أم فی عصر استقرار إمامته وخلافته التی استغرقت أربع سنوات ونیفا وقد بیّن الإمام فی هذه المدّه الأحکام الإلهیّه، وفی الحقیقه أنّ کلمات الإمام أمیرالمؤمنین علیه السلام لیس فقط تعتبر مفتاحا مبینا للأحکام

الفقهیه بل تعتبر حلاًّ لجمیع المسائل العلمیه المختلفه وتمثّل علما لهدایه المجتمع الإسلامی فی ذلک العصر وکذلک المجتمع البشری العالمی،فمضافا إلی الخطب والأدعیه التی وردت عن أمیرالمؤمنین علیه السلام مثل دعاءکمیل، ودعاء الصباح، فإنّ نهج البلاغه یعتبر کتاب الوحید الذی لا یختص بالماضی ولا بالحاضر بل یمتد إلی جمیع العصور فی الماضی والحاضروالمستقبل، وکما أنّ شخصیه الإمام أمیرالمؤمنین علیه السلام تملک أبعادا مختلفه من العصمه والعدل، والتقوی، والزهد، والشجاعه وغیرها من الفضائل

۱- فضائل الخمسه، ج۲، ص ۲۳۸.

العلميه والعمليه، فكذلك نهج البلاغه لأميرالمؤمنين عليه السلام فيه أبعادمختلفه فلسفيه، عمليه، تفسيريه، فقهيه فضلًا عن الفصاحه والبلاغه التی لا نظيرلها.

يقول ابن أبی الحديد الذی يعتبر من علماء أهل السنّه فی شرحه للخطبه ٢٢١ من نهج البلاغه: لولا وجود الإمام أميرالمؤمنين ما عرف العدل والتوحيد، ثمّ يقول: إنّ هذه الخطبه (٢٢١ من نهج البلاغه) التی تتحدث عن مسأله المعاد، قرأتها ألف مرّه طيله خمسين سنه من عمری وفی كل مرّه أقرأ هذه الخطبه يكشف لی مسأله جديده وحكمه فريده.

وللأسف إنّ نهج البلاغه فی هذا العصر يشكو الغربه بين المسلمين وبين أتباع أهل البيت عليهم السلام ، والآن لنتصور أنّ طالبا من طلّاب العلوم الدينيه ويدعی أنّه من أتباع أميرالمؤمنين عليه السلام ومبلّغ عن الدين والمذهب

فی عصر الغيبه، ولكنّه بالرغم من ذلك ربّما لم يوفق طيله عمره أن يقرأنهج البلاغه كله لو لمرّه واحده فی حين أنّ ابن أبی الحديد من علماء المعتزله العامه يقول: إنّنی قرأت هذه الخطبه (يعنی خطبه ٢٠٧) طيله خمسين سنه من عمری ألف مره، وفی كل مرّه أكتشف حكمه جديده. فی

الحقيقه يجب أن نشعر بالخجل فی محضر الإمام أميرالمؤمنين وفی مقابل نهج البلاغه.

الدفاع عن المظلوم:

لقد كتب جورج جرداق كتابا تحت عنوان «علی صوت العداله الإنسانيه» تحدث فيه عن عداله الإمام علی عليه السلام وعندما كنت فی النجف الأشرف نقل لی بعض علماء النجف الذين التقوا بهذا الكاتب المسيحی وأنّ أحدهم سأله: لماذا لم تكتب مثل هذا الكتاب عن عيسی المسيح عليه السلام مع أنّك مسيحی وكتبته فی بيان سيره الإمام علی عليه السلام ؟ فأجابه بجواب أبكی علماء النجف حيث قال: لقد رأيت فی بحوثی ودراساتی للتاريخ أنّ هذا الشخص وهو الإمام علی وقع مظلوما فعزمت علی الدفاع عن هذا المظلوم ولذلك كتبت هذا الكتاب فی الكشف عن سيرته وشخصيته.

وفی الحقيقه أنّ الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام هو المظلوم فی التاريخ، وينبغی أن يبكی عليه ليس فقط علماء النجف وليس فقط الشيعه بل تبكی عليه

البشريه، فالحوادث المرّه التی حدثت بعد رسول اللّه صلی الله عليه و آله والظلم الذی حلّ بالبشريه كافّه من قِبل الظالمين للبشريه الذين كانوا فی مدينه رسول

اللّه صلی الله علیه و آله والذین حرموا الناس والبشریه من منهل العلم والعداله والتقوی والعصمه لهذا الإمام العظیم، فمثل هذه الظلم فی تاریخ العالم لا یغفر، لقدنزل بهذا الإمام من الظلم والجور إلی حدٍّ قال حین شهادته بقلب زاخربالألم والحزن: «فزت وربّ الکعبه»والتحق بالرفیق الأعلی، ولکنّ أولئک الظالمین سوف لا ینالون الغفران الإلهی ولن تصفح عنهم البشریه: «وَاللّه ـ لاَیَهْدِی الْقَوْمَ الفَاسقِینَ»«إِنَّ اللّه ـ لاَ یَهْدِی الْقَوْمَ الظَّالِمِینَ»(۱) .

عصر إمامه الحسنین علیهماالسلام :

المرحله الثانیه:عصر إمامه الحسنین علیهماالسلام وهذا العصر هو عصر حکومه معاویه وبنی أمیه الجائره الذین استخداما جمیع الأدوات والوسائل للتصدی لهذین الإمامین إلی حدٍّ أنّ هذه الحکومات الغاشمه منعت من نشر آثار وروایات هذین الإمامین وعملوا علی إزالتها وافنائها ومنعواالناس من الاستماع لأحادیثهم وروایاتهم وبالرغم من وجود هذه الموانع فقد عمل الإمام الحسن والإمام الحسین علیهماالسلام علی بیان الأحکام الإلهیّه حیث قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله : «الحسن والحسین إمامان قاما أوقعدا»(۲) ، وقداستمر هذا الظلام المخیم علی البشریه فی حکومه بنی أمیه ثمانین عاما ونیفا حیث دأب خلفاء الجور والأمویون علی مواجهه الإسلام والتصدی للدین الإسلامی یقول السیوطی وهو من علماء العامه: إنّ معاویه فی زمان حکومته التی استغرقت أربعین عاما، أی فی المدّه التی کان فیهاأمیرا علی الشام والمدّه التی استلم فیها زمام الخلافه فی الشام، فإنّه جعل

سبعین ألف منبر ضد الإسلام(۳) ، ومع کل هذه الموانع التی وقفت بوجه الإسلام والدین تحرک الإمام الحسن والإمام الحسین علیهماالسلام لإنقاذ الإسلام وحفظه وتقویته فکان کل منهما یتحرک من موقع بیان أحکام الإسلام والتعالیم الإسلامیه بآلیات علم الإمامه و السیاسه والدرایه.

وقد حفظ الإمام الحسن علیه السلام بصلحه الإسلام وأتباع أهل البیت علیهم السلام وحفظ سید الشهداء علیه السلام بشهادته ودمه الطاهر الإسلام، وإلاّ فلو لم یکن جهاد سید الشهداء علیه السلام لم یکن للإسلام عین ولا أثر فی هذا العصر، فجهادوشهاده الإمام الحسین علیه السلام وأصحابه الأوفیاء حفظوا لنا الإسلام وإلی یوم

۱- سوره المائده، الآیه ۵۰.

۲- بحار الأنوار، ج۴۳، ص ۲۷۸.

۳- انظر: بحار الأنوار، ج ۳۳، ص ۲۵۶؛ ربیع الأبرار للزمخشری، ج۲، ص ۱۸۶؛ الکامل لابن الأثیر، ج ۵، ص ۴۲؛ شرح نهج البلاغه لابن أبی الحدید، ج ۴، ص ۵۸.

القیامه، حیث نری الیوم أنّ أقوال وکلمات سید الشهداء علیه السلام و الخطب التی ألقاها فی المدینه أو فی طریق مکه أو فی نفس مکه المکرمه عندمادخلها الإمام فی أول شعبان وبقی هناک شهر رمضان وشوال وذی القعده

وذی الحجّه فقد کان یبیّن الأحکام الإلهیّه مدّه خمسه أشهر فی مکه المکرمه، وعندما توجّه الإمام الحسین علیه السلام إلی کربلاء خطب تلک الخطبه المعروفه فی أهالی مکه والحجاج وقال: «سمعت عن جدّی رسول اللّه صلی الله علیه و آله

قال: من رأی سلطان جائرا، مستحلاً لحرام اللّه، ناکثا عهده ومخالفا لسنّه اللّه یعمل فی عباد اللّه بالإثم والعدوان فلم یغیّر علیه بفعل ولا قول، کان حقّا علی اللّه أن یدخله مدخله»(۱) .

الظلم علی الدین:

الواقع أنّ هذه الخطب والکلمات مؤثره إلی درجه کبیره فی هدایه المسلمین وبیان الأحکام الإلهیّه، فلولا خطب سید الشهداء علیه السلام وجهاده وشهادته لکان المسلمون یتصورون جواز المسالمه مع الطواغیت وقوی الجوار، ولکن الإمام الحسین علیه السلام بیّن هذه المسأله بوضوح وأنّ دین اللّه إذاتعرض للخطر أو إذا تسلط ظالم وإذا حاق بالدین ظلم لا ینبغی علی المسلم أن یسکت.

وبالطبع فالظلم تاره یکون لشخص معین بأن یقوم أحد الظالمین بالحاق الضرر والعدوان علی شخص آخر، فمثل هذا الظلم الخاص ربّمایکون قابلاً للاغماض والسکوت وربّما یتحمله الإنسان ولا یتخذ موقفامنه، ولکن تاره یقع الظلم علی الدین والقرآن والأحکام الشرعیه.

۱- إرشاد الشیخ المفید رحمه الله ، ص ۲۰۶.

إذا وقع الظلم على الدين فلا يجوز لأحد أن يسكت أمام مثل هذاالظلم، ولذلك نحن نرى أنّ مسأله التقيه تعدّ من الواجبات فى قانون الإسلام ولكن التقيه لاـ تجوز فى عدّه موارد، ومن هذه الموارد، أن تتعرض الكعبه لخطر الهدم والتخريب فهنا عندما يتعرض مركز الإسلام للخطر فلا تجوز التقيه، أو عندما يتحرك أحد الظالمين للقضاء على القرآن وهو كتاب المسلمين والوحى الإلهى، فهنا لا تجوز التقيه بل يجب الدفاع عن القرآن والإسلام بمختلف الآليات والأدوات.

المقصود أنّ المرحله الثانيه من عصر المعصومين عليهم السلام تتمثّل فى عصرالإمامين الهمامين اللذين بيّنا أحكام الإسلام وعملا على حفظ الشريعه الإسلاميه سواء بآليات الصلح أو بآليات الجهاد والشهاده فى سبيل اللّه.

عصر حضور الصادقين عليهماالسلام :

المرحله الثالثه:عصر الصادقين عليهماالسلام وهو عصر الإمام محمّد الباقر عليه السلام والإمام جعفر الصادق عليه السلام ، وهذه المرحله تعتبر مرحله ازدهار العلوم الإسلاميّه والأحكام الشرعيه، وقد ذكر فى كتاب أعلام الورى، وكذلك الشيخ المفيد رحمه الله فى الإرشاد وكتب رجاليه أخرى أنّ الإمام الصادق

عليه السلام كان له فى المدينه والكوفه أربعه آلاف محدّث وعالم قد تتلمذوا على يديه وهؤلاء جاءوا من العراق والشام والحجاز وخراسان ومن هؤلاء العلماء، أبان بن تغلب، زراره بن أعين، جابر الجوفى، جابر بن حيان الكوفى، محمّد بن مسلم، هشام بن الحكم، مؤمن الطاق وغيرهم. وكل واحد من هؤلاء نقل للمسلمين عشرات الآلاف من الروايات والأحاديث الشريفه من الصادقين عليهماالسلام والتى نجد لها نماذج من الأحاديث والروايات وردت فى الجوامع الروائيه للشيعه مثل: التهذيب، الكافى، الاستبصار، من لا يحضره الفقيه وغيرها، وفى هذا العصر بيّن هذان الإمامان ما يتعلق بباب الاجتهاد، وكذلك أرشدوا علماء وفقهاء الشيعه إلى كيفيه استنباط الأحكام الإلهيّه من ظواهر الكتاب والسنّه وتقديمها للمجتمع الإسلامى،

وأول كتاب تمّ تأليفه فى مبانى الاستنباط وعلم الأصول هو كتاب «هشام بن الحكم» الذى يحوى قواعد أصوليه وأحكام شرعيه مستنبطه.

ص: ٧٠

المرحله الرابعه:عصر الإمام علی بن موسی الرضا علیه السلام الذی نقلت عنه أحادیث متعدده فی مجال بیان الأحکام، ومنها الحدیث المعروف بسلسله الذهب، وإنّما یسمی هذا الحدیث بسلسله الذهب من جهه أنّ جمیع رواه هذا الحدیث من المعصومین علیهم السلام ، فعندما قدم الإمام الرضاعلیه السلام من الحجازإلی خراسان وصل إلی محله نیسابور واستقبله أهالی نیسابور استقبالاً کبیرا وطلبوا منه أن یذکر لهم حدیثا عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله فقال الإمام الرضا علیه السلام : سمعت أبی... إلی حتی أوصل الحدیث إلی رسول اللّه

صلی الله علیه و آله وذلک فی روایته له عن أبیه عن جدّه وأجداده الکرام إلی رسول اللّه صلی الله علیه و آله قال:

«کلمه لا إله إلاّ اللّه حصنی فمن دخل حصنی أمِن من عذابی، ولکن بشرطهاوشروطها وأنا من شرطها»(1) .

وفی حدیث جابر بن عبداللّه الأنصاری قال: قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله :

«أنا سیّد النبیین وعلی سید الوصیین وإن أولیاء بعدی اثنی عشر أولهم علی وآخرهم القائم المهدی»(2) .

وعن ابن عباس قال: قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله :

«إنّ خلفائی وأوصائی وحجج اللّه علی الخلق بعدی الاثنی عشر أولهم علی وآخرهم المهدی فینزل روح اللّه عیسی بن مریم فیصلی خلف المهدی وتشرق الأرض بنور ربّها ویبلغ سلطانه المشرق والمغرب»(3) .

علی أیه حال فالأئمّه المعصومون علیهم السلام قد وضعوا لفقهاء وعلماء الشیعه نماذج للاجتهاد فی سیاق الروایات، قال الإمام الرضا علیه السلام : «علینا إلقاء

الأصول وعلیکم التفریع»(4) . فعلینا بیان الأحکام والقوانین الکلیه للإسلام والشریعه المقدّسه وعلیکم تطبیق هذ القوانین الکلیه علی فروعاتهاوتفاصیلها الجزئیه، ومنذ عصر الإمام أمیرالمؤمنین علیه السلام إلی زمان

۱- عیون أخبار الرضا، ج۲، ص ۱۳۵.
۲- . إکمال الدین، للشیخ الصدوق رحمه الله ، ص ۱۳ نقلاً عن ینابیع المود، ص ۵۲۴.
۳- إکمال الدین وإتمام النعمه، ص ۱۲.
۴- وسائل الشیعه، ج۱۸ ص ۴۰ - ۴۱، الباب ۶ من أبواب صفات القاضی، ح ۵۲.

العسكريين تمّ تأليف ۶۶۰۰ كتاب حديثيا فی روايات أهل البيت عليهم السلام تمّ استخدامها فی جهات مختلفه فی عمليه الاستنباط واستخراج أحكام الفقه الإسلامی.

النتيجه:إنّ الاجتهاد فی تاريخه وقع مورد وإمضاء الأئمّه عليهم السلام ومنذ عصرحضور المعصومين عليهم السلام استوحی الاجتهاد فاعليته ومشروعيته علی يدفقهاء الاُمّه حيث قام المعصومون بارشاد وتعليم فقهاء الأُمّه الإسلاميه

لكيفيه استنباط الأحكام الشرعيه من نصوص الكتاب والسنّه.

إلی هنا انتهی الكلام فی تأييد مدرسه الاستنباط الاجتهاد، والآن نستعرض مدرسه الإخباريين التی تقف حسب الظاهر فی مقابل مدرسه الاجتهاد والاستنباط.

مقوله الإخباريين:

إلی جانب مدرسه الاجتهاد لدی الشيعه كانت هناك مدرسه أخری تدعی بمدرسه الإخباريين من الشيعه التی ظهرت قبل أربعه قرون تقريباوينسب تأسيسها إلی الشيخ أمين الاسترابادی، وهذه المدرسه كانت علی سجال ونزاع مع مدرسه الاجتهاد لدی الأصوليين، وبالرغم من أنّ منهجيه الإخباريين فی العمل بالروايات فقط لا ينحصر بالأزمنه المتأخره وقدنسبت هذه المنهجيه إلی فقهاء السلف ومنهم الشيخ الصدوق رحمه الله وهو من قدماء الفقهاء الذی كان يسلك فی بيان الأحكام مسلك العمل بظواهرالروايات، ولكنّه قدر المتيقن يمكن القول أنّ الشيخ أمين الاسترابادی مؤسس هذه المسلك وقد ألف كتابا باسم الفوائد المدنيه حيث تعرض فيه إلی أفكار الأصوليين بالنقد وأنكر حجيّه العقل لبيان الأحكام الشرعيه

وإثباتها.

إنّ مدرسه الإخباريين لا تقبل بالحكم الذی يستخرج بواسطه الدليل العقلی إلّا فی الجمله، ففی بعض الموارد التی تقوم فيها المسائل علی أساس الحس ويكون منشأ ومبدأ العقل هو الحس أو القريب من الحس فيكون هذا الحكم مقبولاً وأمّا حكم العقل فی موارد غير الحسيات غير مقبول، والساده الذين قرأوا كتاب الرسائل يعلمون بوجود مسأله معروفه هنا وهی: هل أنّ الجسم مركب من الماده والصوره أو بسيط؟

هناك بحث بين فلاسفه المشائين وفلاسفه الاشراق، فالفلاسفه المشاؤونن يقولون بأنّ الجسم مركب من الماده والصوره بينما يقول الإشراقيون بأنّ الجسم بسيط فليس هو سوى صوره، ثم يضربون لذلك مثالاً فى آنيه الماء، وهذه المسأله قد وقعت مورد البحث والنزاع لسنوات عديده، ولحدّ الآن يستدل كل طرف «المنطقيون والفلاسفه» بأدله معينه لإثبات مدعاهم والنتيجه هى أنّ حكم العقل فى مسأله صغيره لا زال مورد نزاع بين الفلاسفه والمنطقيين وهى أنّ هل أنّ الجسم مركب من الماده والصوره كما يقول الفلاسفه المشاؤون، أو أنّه بسيط وهو عباره عن الصوره فقط كما يقول الاشراقيون؟ ولحدّ الآن لم يتمّ خصم النزاع ولم يستطيع الفلاسفه إثبات أحد المدعيين، وحينئذٍ كيف يستطيع العقل أن يدرك الأحكام الشرعيه ويعمل على إثباتها؟

إنّ الإخباريين يقولون فى مورد إثبات الأحكام بعدم حجّيه الدليل العقلى إلاّـ إذا كان مبدؤه الحس أو قريبا من الحس، فإذا حكم العقل بحكم من هذا القبيل كالقضايا الرياضيه وأنّ الواحد نصف الاثنين، وأنّ الكل أعظم من الجزء فهو مقبول، ولكن فى الأـمور الحدسيه وغير الحسيه من قبيل الاستلزامات العقليه وهل يجوز اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحدأو لا، وهل هناك ملاـزمه بين وجوب المقدّمه وذى المقدّمه أو لاـ؟ ففى هذه الموارد يكون حكم العقل قائما على الحدس، فيجب هنا إثبات الحكم من طريق الكتاب والسنّه فقط، إذن نرى أنّ الإخباريين يختلفون

مع الأصوليين فى هذه الجهه، لأنّ الأصوليين يرون الحجيّه لحكم العقل وحجّيه القطع بشكل مطلق، بمعنى أنّ كل يقين يحصل لدى الإنسان من أى طريق كان فهو حجّه، فالقطع حجّه عقليه مطلقا، سواء نشأ هذا القطع من طريق الكتاب والسنه أو من غيرهما، ولكن الإخباريين يقولون: كلا،فالقطع الذى ينشأ من غير الكتاب والسنّه فهو غير حجّه، إذن فالإخباريون لا يرون جواز الاعتماد فى مورد إثبات الحكم الشرعى على غير الحديث.

وقد كان مركز الإخباريين فى القرون المتأخره، العراق ولا سيما فى مدينه كربلاء وقد بلغت مدرسه الإخباريين فى العراق غايه القوّه والانتشار فى عصر الأصوليين المتأخرين وخاصه عصر المرحوم الوحيد

البهبهانی والشیخ یوسف البحرانی (المتوفی ۱۱۸۶ ه- ق) الذی کان مقیمافی کربلاء ومن علماء الإخباریین المعروفین وکان من هذه الجهه معارضا للأصولیین فی دائره الفکر والنظر(۱) .

وکیف کان فالإخباریون یقولون: یجب بیان الأحکام الشرعیه بأدوات الحدیث النبوی وروایات الأئمّه المعصومین علیهم السلام وإلاّ فکل حکم لم یردعن طریق المعصوم وتمّ استنباطه من طرق أخری وبُیّن للناس فهو غیرحجّه، وعلیه فإنّ الحکم الذی یستخلص بواسطه دلیل العقل واجتهادالمجتهدین ویتمّ الافتاء به غیر قابل للاعتماد، ودلیلهم علی ذلک أنّ کل حکم شرعی لم یرد بطریق الحدیث النبوی وروایات الأئمّه المعصومین علیهم السلام بل ورد من طریق حکم العقل الذی لا یکون قائما علی الحس أو ما یقرب من الحس أو من طریق اجتهاد واستنباط المجتهدین والأصولیین فهو غیر حجّه. ویقولون: لا شک أنّ جمیع عمومات القرآن الکریم خصّصت ونحن لدینا علم إجمالی بهذا التخصص، مثلاً من جمله عمومات القرآن آیه «أوفوا بالعقود» وقد خرج من هذا العام بیع المنابذه،فلا یجب الوفاء به وکذلک بین الکالی بالکالی وبیع الدین بالدین، فهی خارجه من عمومات الکتاب فلا یجب فیها الوفاء، وکذلک خرج البیع الربوی عن «أوفوا بالعقود» وهکذا سائر عمومات القرآن، فنحن نملک علما إجمالیا بأنّ عمومات القرآن فی کثیر من الموارد مخصصه.

ومن جهه أخری وبمقتضی حکم العقل «ونحن نقول بحکم العقل»وکذلک بمقتضی الروایات النبویه أنّه ورد النهی عن تفسیر القرآن بالرأی،ولذلک إذا لم نجد روایه من المعصومین فی بیان وتفسیر حکم مقتبس من ظاهر القرآن أو غیر ظاهره فلا یمکن القول بأنّ هذا الحکم حکم إلهی لوجود احتمال أن یکون هذا الحکم مخصصا وخارجا عن عمومات القرآن وبالتالی لا یکون حکما إلهیا.

مضافا إلی ذلک فهناک آیات قرآنیه تنهی عن العمل بغیر العلم فتنهی عن التفسیر بالرأی، وبذلک لا یمکننا فی مورد بیان الأحکام الشرعیه أن نعتمد علی بیان ومنهجیه أخری غیر بیان المعصوم وما ورد فی الروایات الشریفه.

إنّ هذا التعارض والنزاع الفکری بین الإخباریین والأصولیین فی موردفهم واستنباط الأحکام بلغ إلی حدٍّ أنّ بعض الأصولیین تصور أنّ عدم

۱- مقدمه الاجتهاد والتقلید، غلام رضا العرفانی.

قبول الإخباريين للحكم الشرعى غير المستند على الحكم العقلى الحسى يعود فى جذوره إلى الفكر الغربى، فكما أنّ الغربيين وعلماء أروبا من الماديين لا ـ يقبلون إلاّ ـ ما ورد من طريق الحس، فلو كانت النظريه مستنده إلى الحدس العقلى فلا يقبلونها، فهكذا بالنسبه لمنهجيه الإخباريين وفهمهم للأحكام الشرعيه بوسيله ظاهر الروايات حيث لا يقبلون هذه الأحكام بدون تفسير وبيان المعصوم عليه السلام ويرفضون الاستنباط الاجتهادى الذى يستخدم العقل فى عمليه الاستنباط، وفى هذه المسأله تتوافق نظريه الإخباريين والماديين فى الغرب(١) .

ولكن لا يمكن قبول مثل هذه النسبه والتشبيه لأنّ هذا الكلام مجرّدحدس ويفتقد إلى الأدله والبراهين لإثباته، إذن فالكلام فى أنّ منهجيه الإخباريين فى فهم الأحكام الشرعيه مستند إلى الحس وظاهر الروايات ومن هذه الجهه يقال بوجود إرتباط بين الحسيين والماديين فى الشرق والغرب هو بذاته أمر حدسى، ولذلك لا يمكن القبول بهذه الكلام والتشبيه.

نقد ومناقشه مقوله الإخباريين:

بالنسبه إلى تفاصيل نظريه الإخباريين ومناقشتها لابدّ من مراجعه الكتب المفصله التى تستعرض منهجيه الإخباريين ومعارضه الأصوليين لها، ولكن هنا نشير إشاره مختصره إلى هذه المسأله، لأنّ بحثنا يرتبط بذكر تاريخ الاجتهاد والتقليد، ومن المناسب الإشاره إلى منهجيه الإخباريين التى تتقاطع مع منهجيه الاجتهاد والاستنباط لدى الأصوليين.

هنا نستعرض جوابا كليا على مقوله الإخباريين وهو أنّه: صحيح لقدورد النهى فى الروايات عن التفسير بالرأى فى مورد فهم الأحكام الشرعيه ولكنّ هذا المعنى فى فهم الأحكام الإلهيّه وكذلك فى تفسيرالآيات القرآنيه إنّما يكون منهيا عنه فيما إذا لم يعتمد على مراجعه أقوال وروايات الأئمّه المعصومين عليهم السلام ، بمعنى أنّ الأحاديث النبويه التى تقول:

«مَن فسّر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»(٢) ، إنّما تنهى عن تفسير القرآن

١- راجع كتاب مرجعيت وروحانيت للشهيد المطهرى، بالفارسيه.

٢- بحار الأنوار، ج٢، ص ٢٢٥.

بالرأى فيما إذا تحرك الشخص فى تفسيره بالاعتماد على رأيه الشخصى وقياسه وبدون مراجعه روايات أهل البيت عليهم السلام مثلًا القرآن يقول: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدا طَيِّبا...»(۱) ، وهنا يوجد خلاف فى معنى كلمه «الصعيد» فهل المقصود منها التراب أو مطلق وجه الأرض؟ وفى كل واحد من المعنيين يختلف الحكم الفقهى، فإذا أثبتنا بالأدله الشرعيه أنّ معنى كلمه الصعيد هو التراب الخالص، فإنّ النتيجه الفقهيه والحكم الشرعى المترتب على ذلك هو عدم جواز التيمم بغير التراب من أجزاء الأرض الأخرى (كالشجر والخشب والنبات والآجر و...) لأنّ الآيه المباركه تقول: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدا»ومعنى الصعيد هو التراب الخالص ولا يجوز التيمم إلّا بهذا التراب الخالص، ولكن إذا ذهب شخص بأنّ معنى كلمه «الصعيد» تشمل مطلق ما فى وجه الأرض، فحينئذٍسيختلف الحكم الفقهى والشرعى وبالتالى يجوز التيمم بمطلق وجه الأرض سواء كان من التراب أم من غيره (التراب، الحجر، الطين، الجص و..) وتعيين هذا المعنى من ظاهر القرآن يحتاج إلى مراجعه روايات أهل البيت عليهم السلام أو إلى المبانى الشرعيه المعتبره الأخرى ليتبيّن الحكم وجواز

التيمم شرعا.

ولكن إذا انطلق الشخص فى تحديد معنى الآيه لا من موقع الرجوع إلى الروايات بل من موقع الاعتماد على رأيه وبدافع التكاسل وعدم الاهتمام بالبحث عن المقصود الواقعى وقال بأنّ معنى الصعيد مطلق ويشمل جميع ما على وجه الأرض، فيجوز للإنسان التيمم على كل شىء ممّا على وجه الأرض بدون مراجعه الأئمّه المعصومين عليهم السلام أو مراجعهآيات أخرى من القرآن أظهر من الآيه مورد البحث، فهذا العمل هومصداق للتفسير بالرأى ولا يجوز، وأمّا إذا راجع الشخص فى معنى هذه الآيه الكريمه إلى روايات الأئمّه المعصومين عليهم السلام المفسّره للقرآن الكريم ثم استنبط الحكم الشرعى فهذا لا يعدّ تفسيرا بالرأى، وعليه فإنّ مقوله الإخباريين فى قولهم بعدم جواز إستنباط الحكم الشرعى بطريق آخرغير طريق الأئمّه المعصومين عليهم السلام واستدلالهم بذلك بأنّ من قبيل تفسيربالرأى، أجنبى عن موضوع البحث، فهذا ليس من قبيل التفسير بالرأى بل هو تفسير بالحجّه والدليل ومراجعه بيان المعصومين عليهم السلام .

۱- سوره النساء، الآيه ۴۳.

إنّ مقوله ا لإخباريين فى عدم قبولهم الأحكام الشرعيه من غير ظاهر الروايات يستند إلى دليلين:

۱ – وجود علم إجمالى بتخصيص عمومات الكتاب.

۲ – عدم جواز تفسير القرآن بدون مراجعه روايات المعصومين عليهم السلام وأنّ ذلک من قبيل التفسير بالرأى الذى ورد النهى عنه.

الجواب: إنّ الأصوليين لا يقولون بجواز التفسير بالرأى بل يقولون: إنّ تفسير القرآن يجب أن يكون بالاستناد على الروايات الصحيحه، غايه الأمر أنّ هذه الروايات والعمل بها مشروط بشروط من حيث السند، ومن حيث الدلاله، ومن حيث الظهور فى المراد الشرعى، ومن حيث عدم وجود قرينه على خلاف الظهور الشرعى، وحينئذٍ وبعد إثبات أنّ الروايه موثوقه الصدور عن المعصوم وأنّه خبر ثقه ومبيّنه لعمومات الكتاب والسنّه تكون حجّه، وعليه فالشخص الذى يرجع فى تفسير القرآن لهذه الروايات فلا يكون ذلک من قبيل التفسير بالرأى بل هو تفسير بالروايات الصحيحه.

أمّا الدليل الآخر للإخباريين وأنّ عمومات الكتاب والسنّه مخصصه،ولدينا علم إجمالى بتخصيص هذه العمومات فإنّ العلم الإجمالى لايوجب سقوط حجّيه الاجتهاد والاستنباط الذى وقع مورد إمضاء الشارع،فالعلم الإجمالى لتخصيص القرآن يستوجب الفحص، فالشخص إذافحص وبحث عن أنّه: هل أنّ هذا العام القرآنى مخصص أو لا؟ وهل له معارض أو لا؟ وبعد الفحص والتحقيق عَلِم أنّ هذه الآيه القرآنيه ليست بمخصصه ولا يوجد لديه دليل شرعى آخر على الخلاف وبعد ذلک يرى أنّ هذا العام القرآنى حجّه، فإذا استنبط المجتهد حكما شرعيا من هذاالعام القرآنى فاستنباطه صحيح ومورد تأييد صاحب الشريعه.

على أيه حال فالاجتهاد الذى يقوم على الأدله الشرعيه مشروع،والأئمّه هم الذين أمروا أصحابهم بتدوين أحاديثهم ورواياتهم فى كتبهم والحفاظ عليها وقالوا إنّه سيأتى زمان لا يأنس العلماء والفقهاء إلاّبكتبهم. وفى الروايه «أنّه سيكتب لهم بكل حرف نور فى يوم القيامه» .فمثل هؤلاء العلماء من خلال حفظ هذه الروايات وحفظ الأحكام الشرعيه والدين فإنّ اللّه تعالى سيثيبهم يوم القيامه على كل حرف نورا كما تصرح الروايه «سيأتى زمان لا يأنس العلماء إلاّ بكتبهم وأعطاهم اللّه بكل حرف نورا يوم القيامه»(۱) .

۱– وسائل الشيعه، ج۱۸، ص۷۲، ح ۸ أبواب صفات القاضى.

والمراد من حفظ العلماء لكتبهم هو العمل بها، أی أنّ العلماء یتحرکون علی مستوی ضبط وحفظ تلک الروایات والعمل بها، وإلّا فمجرّد حفظ الروایه بدون العمل لا أثر له، وقد قام علماء وفقهاء الشیعه فی عصر الغیبه الکبری بحفظ الشرعیه الإسلامیه من الاندثار، وقد ذکر أنّ رئیس المحدّثین الشیخ الصدوق رحمه الله أنّه ولد بدعاء إمام العصر علیه السلام ،وقد ذکرت تفاصیل هذه الواقعه فی کتب التاریخ(۱) ، وکذلک ما ورد من حالات الشیخ المفید رحمه الله واهتمامه بنشر وتقویه الشریعه، فعندما رحل الشیخ المفید رحمه الله من الدنیا ورد توقیع إمام العصر علیه السلام وهو التوقیع الذی کتب علی قبره:

لا صوت الناعی بفقدک إنّه یوم علی آل الرسول عظیم

إن کنت قد غیبت فی جدث الثری فالعدل والتوحید فیک مقیم والقائم المهدی یفرح کلّما تلیت علیک من الدروس علوم(۲)

إذن هکذا کان فقهاء الشیعه إلی هذه الدرجه من العظمه وحفظ کیان الإسلام والدین بقلمهم وبیانهم بحیث إنّ المهدی علیه السلام یفرح ویسر عندمایری هذه الحرکه والنشاط لخدمه الدین والعلوم الدینیه، ویتبیّن من ذلک

أنّ بیان هؤلاء الفقهاء للأحکام الشرعیه ونقلهم روایات أهل البیت علیهم السلام یعتبر حجّه شرعیه إلهیّه(۳) .

وعندما یکون اجتهاد واستنباط فقهاء الإمامیّه للأحکام الشرعیه مشروعا، فحینئذٍ یطرح هذا السؤال: هل أنّ وجوب الاجتهاد وجوب نفسی أو وجوب طریقی، أو وجوب مولوی غیری، أو وجوب إرشادی عقلی؟

تقدّم فی بدایه هذا البحث وفی مورد وجوب التعلّم الإجابه عن هذاالسؤال: هل أنّ تعلّم الأحکام الإلهیّه علی الإنسان واجب، وما نوع

۱- راجع کتاب الشریف إکمال الدین وإتمام النعمه.

۲- بحار الأنوار، ج۳، ص ۱۷۴،؛ الاحتجاج للشیخ الطبرسی، ج۲، ص ۳۲۴.

۳- راجع، بحار الأنوار، ج۷۳، ص ۱۷۴.

وجوب تعلّم الأحكام؟ هل هو وجوب نفسى أو وجوب طريقى أووجوب غيرى أو وجوب إرشادى؟

وقد تبيّن فيما سبق أنّه بالرغم من أنّ ظاهر الأدله الشرعيه يدلّ على الوجوب النفسى للتعلّم من قبيل آيه النفر: «فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طَائِفَهٌ

لِيَتَفَقَّهُوا فِى الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»(۱) . وكذلك الروايات التى تقول: «هلّا عملت»(۲) أو «طلب العلم فريضه على كل مسلم»(۳) ،وأضاف البعض إلى هذا الحديث كلمه «مسلمه»، فظاهر هذه الروايات والآيات الدلاله على الوجوب النفسى للتعلّم، وقد اخترنا هناك أنّ هذاالوجوب هو وجوب عقلى وإرشادى.

الوجوب النفسى:

إنّ وجوب الاجتهاد ليس وجوبا نفسيا، ولا دليل على أنّ وجوب الاجتهاد نفسى لأنّ الاجتهاد عدل الاحتياط وعدل التقليد، فالمكلّف بالأحكام الإلهيّه فى مورد غير الضروريات الدينيه، إمّا أن يكون مجتهداأو مقلِّدا أو محتاطا، ومعلوم أنّ وجوب الاحتياط غير نفسى وكذلك وجوب التقليد، وعندما لا يكون وجوب التقليد والاحتياط وهما عدل الاجتهاد، وجوبا نفسيا، فكذلك لا يكون الاجتهاد نفسيا أيضا، وعلى فرض أن يقول القائل: إنّ مقتضى ظهور الأدله هو الوجوب النفسى للاجتهاد، ولكنّ ما تقدّم من الكلام يؤكد وجود موانع للوجوب النفسى،ومع وجود هذه الموانع لا يمكن القول بالوجوب النفسى للاجتهاد.

۱- سوره التوبه، الآيه ۱۲۲.

۲- تفسير البرهان، ج۱، ص ۵۶۰، الطبعه الجديده نقلاً عن أمالى الشيخ المفيد رحمه الله .

۳- وسائل الشيعه، ج ۱۸، الباب ۴ من أبواب صفات القاضى.

إذن فبما أنّ الإنسان يملك علما إجماليا بالتكاليف الإلهيّه، فمقتضى هذا العلم الإجمالى فراغ ذمّه العبد من تكليف المولى، والطريق إلى افراغ الذمّه إمّا التقليد أو الاحتياط أو الاجتهاد لمن يستطيع الوصول إلى درجه الاجتهاد أو الإتيان بالتكليف الواقعى.

كذلك لا يمكن القول بأنّ وجوب الاجتهاد وجوب طريقى لتنجزالتكليف الواقعى وحفظ الواقع.

الوجوب الطريقى:

أمّا أنّ وجوب الاجتهاد ليس وجوبا طريقيا فإنّ هذه الوجوب إنّما هومن قبيل وجوب الاحتياط ومن أجل تنجيز الواقع وحفظ الواقع، لأنّ الواقع قد تنجز بواسطه العلم الإجمالى بالتكاليف، وهذا العلم الإجمالى بالتكاليف الإلهيّه منجز للواقع، بل إنّ احتمال التكليف الواقعى فى هذاالمورد منجز أيضا،إذن يكفى لتنجيز الواقع وجود العلم الإجمالى بالواقع أو احتمال وجود التكاليف الواقعيه، وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يكون وجوب الاجتهاد وجوبا طريقيا.

إن قلت:صحيح أنّ مقتضى قانون العبوديه أن يكون لدينا علم إجمالى بالتكليف ولكن عندما نتحرك على مستوى البحث والفحص فى دائره الأوامر والنواهى الإلهيّه فإنّ العلم الإجمالى هذا سينحل إلى يقين تفصيلى وشك بدوى، وعندما يكون لدينا يقين تفصيلى بالأحكام فإنّ هذا اليقين والعلم التفصيلى منجز ولا يحتاج إلى الاجتهاد، وفى مورد الشك البدوى كأن نشك هل أنّ التدخين حرام أم لا-؟ فمقتضى القاعده البراءه ولا- يبقى لدينا علم إجمالى حتى يقال إنّه منجز للواقع، وعندما ينحل العلم الإجمالى إلى يقين تفصيلى وشك بدوى، فلا- وجه لما يقال من أنّ العلم الإجمالى منجز للواقع، ولذلك يمكن القول بأنّ وجوب الاجتهاد وجوب طريقى لتنجيز وحفظ الواقع.

قلت:صحيح له وجه إذا انحل العلم الإجمالى فلم يتنجز الواقع من طريق آخر، ولكن من أجل تنجيز أحكام الواقع يكفى وجود اماره معتبره شرعيه قامت عليها، لا- أنّ الاجتهاد يوجب تنجيز الواقع، وإذا ترك المكلّف الاجتهاد فمع ذلك تكون الأحكام منجزه فى ذمّته ويستحق العقاب على ترك هذه الأحكام ومخالفه هذا التنجز حتى لو قلنا بانحلال العلم الإجمالى إلى علم تفصيلى وشك بدوى، فوجوب الاجتهاد ليس وجوبا طريقيا ليكون منجزا للواقع، فحتى لو ترك المكلّف الاجتهاد نقول

بـأنّ الواقع بلحـاظ الاجتهـاد منجز، فـإذا تركه فلاـ يكون لـديه طريق آخرلتنجيز الواقع، والحال أنّ الواقع منجز بأدله الأحكام فإذا ترك الإنسان التكليف الواقعی فإنّه يستحق العقاب، وعليه فلا يمكن أن يكون وجوب الاجتهاد طريقی لتنجيز الواقع.

الوجوب الغيری:

وهكـذا لا يمكن القول بأنّ وجوب الاجتهاد وجوب غيری مولوی من قبيل وجوب المقدّمه، لأنّه أولاً:لقد ثبت فی بحث المقدّمه أنّه: هل أنّ المقدّمه واجبه شرعا أو غير واجبه شرعا؟

ولقائـل أن يقـول كمـا ذهب إلی ذلـك المرحوم السـيد الخوئی والمرحوم الشـيخ المظفر، بـأنّ وجوب المقـدمات للواجب ليس وجوبا شرعيا بل وجوب عقلی فقط، لأنّ العقل فی مورد وجوب المقدّمه لذی المقدّمه يقول بوجوب المقدّمه، وحكم العقل هذا بوجوب المقدّمه يكفی لتحريك المكلّف فی مقام الامتثال، لأنّ العقل يقول: إنّ ذی المقدّمه، مثلاً الصعودإلی السطح، لا يمكن تحققه إلّا إذا جاء الإنسان بالمقدّمه مثل نصب السلّم، إذن فحكم العقل نفسه يكون محركا للإنسان لامتثال المقدّمه من

أجل الإتيان بذی المقدّمه، فإذا قال الشارع مرّه أخری أنّ المقدّمه واجبه،فسـيكون لغوا ولا أثر له. وعلی هذا الأساس فإنّ وجوب المقـدّمه لايكون وجوبا شـرعيا بل وجوب عقلی، وإذا رأينا فی بعض الموارد ورودالأمر الشـرعی بوجوب المقـدّمه فإنّ مثل هذا الوجوب إرشـادی لاـ أنّه وجوب مولوی شـرعی، إذن إذا قلنـا بأنّ وجوب الاجتهاد وجوب غيری،أولاً:لقائل أن يقول بأنّ وجوب المقدّمه الغيری ليس وجوبا شرعيا مولويابل وجوب إرشادی عقلی.

وثانيـا: علی فرض أنّ وجـوب المقـدّمه وجـوب مولوی غيری، ولكنّ مطلق مقـدّمات الواجب ليست بواجبه، بـل تلـك المقـدّمه الواجبه التی تكون مقدّمه وجوديه للواجب وذی المقدّمه من قبيل الوضوء بالنسـبه إلی الصلاه، فهذه المقدّمه الوجوديه للأحكام إذا لم يأت بها المكلّف يقع الإتيان بـذی المقـدّمه باطلاً ولا يتحقق معه الامتثال، إذن نحن نقول إنّ المقـدّمه لها وجوب شـرعی غيری، ولكن ليس بشـكل مطلق بحث يشـمل جميع المقـدمات بـل يختص بالمقـدّمه الوجوديه فقـط. وحينئـذٍ لاـ يتوقف امتثـال التكاليف الإلهيّه علی العلم الاجتهادی بحيث إنّ المكلّف لو لم

يجتهد فی مورد الأحكام الشـرعيه فإنّ التكليف الإلهی سـيزول ولا يكون قابلاً للامتثال، فالشخص الذی لا يعمل فی مورد امتثال التكليف الإلهی لابالاحتياط ولا بالتقليد ولا بالاجتهاد ولكنّه مع ذلك يأتی بالتكليف

الواقعی ویمتثل وظیفته الواقعیه فإنّ عمله هذا صحیح وربّما یعمل أحیانابالوجوب الشرعی من خلال الاجتهاد أو التقلید أو الاحتیاط، فلو ترکه من هذه الجهه فإنّه یستحق العقاب ولکن لو أتی بنفس التکلیف وعین الواقع فإنّ امتثاله للتکلیف یقع صحیحا.

وعلیه فإنّ وجوب الاحتیاط لیس من قبیل وجوب المقدّمه والوجوب الغیری، لأنّه إذا کان وجوب المقدّمه غیریا فإنّ وجوب تلک المقدّمه سیکون وجوبا شرعیا وهذا یختص بالمقدّمه الشرعیه کما قلنا، والحال أنّ وجوب الاجتهاد والعلم الاجتهادی لا یعتبر مقدّمه وجودیه للتکلیف بالحکم الشرعی، فالشخص التارک للاجتهاد ولکنّه یمتثل وظیفته الواقعیه ویأتی بالحکم الواقعی فعمله صحیح.

الوجوب التخییری:

وعندما لا ـ یکون وجوب الاجتهاد وجوبا نفسیا ولا ـ وجوبا طریقیا ولاوجوبا مقدمیا وغیریا، فیتبیّن أنّ وجوب الاجتهاد وجوب تخییری عقلی وأنّه واجب عقلاً ـ من أجل امتثال التکلیف الإلهی، إمّا من طریق الاجتهادأو العمل بالاحتیاط أو التقلید إذا لم یتمکن العامی من الاجتهاد أو العمل بوظیفته الواقعیه، فالشخص الجاهل الذی لا یعرف الاجتهاد ولا التقلیدولا العمل بالاحتیاط، ولکنّه یأتی بوظیفته الواقعیه فعمله هذا صحیح، لأنّه وإن ترک العمل بالاجتهاد أو العمل بالتقلید أو العمل بالاحتیاط ولکنّه لم

یترک نفس الواقع والوظیفه الواقعیه، وعندما یکون المکلّف قد أتی بوظیفته الواقعیه والحکم الواقعی فإنّ امتثاله هذا صحیح.

النتیجه:إنّ وجوب الاجتهاد وجوب تخییری عقلی، وعندما یکون وجوب التقلید أو العمل بالاحتیاط، وهما قسیما الاجتهاد، وجوبا تخییراعقلیا، فلماذا لا ـ یکون وجوب الاجتهاد وجوبا تخییریا عقلیا؟ لأنّ الأصل هو تنجز التکلیف واشتغال ذمّه الإنسان بالتکلیف الإلهی بسبب وجود العلم الاجمالی وأدله الأحکام، إذن فنحن بمقتضی العلم الإجمالی وقانون العبودیه للباری تعالی مکلّفون بالتکالیف الشرعیه وهذا العلم الإجمالی منجز ویجب علینا إفراغ الذمّه من هذا التکلیف الشرعی،وإفراغ الذمّه عقلاً إمّا أن یکون بالعمل بالاجتهاد، أو العمل بالاحتیاط، أوالعمل بالتقلید، أو العمل بالوظیفه الواقعیه، وعلی هذا الأساس یتعین

الوجوب التخییری العقلی للاجتهاد الذی هو عدل الاحتیاط والتقلید للعامی.

التوضیح لمقوله الإخباریین:

تقدّم أنّ الإخباریین لا یرون جواز تقلید غیر المعصوم ویعتقدون بأنّ العمل بالاجتهاد مخالف للشرع وبدعه، وقد أقام الإخباریون لإثبات مدعاهم دلیلین:

الدلیل الأول:قالوا بأنّ کلمه الفقیه والتفقّه وإنّ وردت فی القرآن الکریم ومن ذلک آیه النفر التی تدلّ علی هذا المعنی: «فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طَائِفَهٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ...»(۱) ، ووردت أیضا کلمات: فقیه، فقهاء، الأفقه، فی سیاق الروایات، ولکن الوارد فی الروایات عنوان «رواه الحدیث»و«راوی الحدیث».

وفی عصر حضور الأئمّه کان الناس یتعلمون أحکامهم الشرعیه من الإمام المعصوم لا ـ من خلال إعمال نظر الفقیه واجتهاد المجتهد غیرالمعصوم، والفقیه فی عصر حضور الإمام المعصوم کان نادر الوجود لأنّه مع وجود المعصوم لم یکن الناس یحتاجون للفقیه لمعرفه أحکامهم الشرعیه.

وهکذا بالنسبه لرواه الأحادیث عن الأئمّه المعصومین علیهم السلام کانوا ینقلون کلام المعصوم أو مضمون کلامه للناس، وکانوا ینقلونها لفظا أو معنیً من قبیل «المقنع» و«الهدایه» لرئیس المحدّثین الشیخ الصدوق رحمه الله وکذلک رساله أبیه علی بن بابویه، إذن فالإخباریین یقولون:إنّ المقصود من کلمه الفقیه والأفقه والفقهاء الوارده فی کلمات المعصومین علیهم السلام هو رواه الأحادیث الذین ینقلون الروایات عن المعصومین، فعلیه فإنّ ما وقع موردإمضاء وتأیید المعصوم من کلمه الفقیه هو الناقل لروایات وأحادیث المعصومین لا الفقیه الذی یستنبط الحکم الشرعی من طریق الاجتهاد وإعمال النظر فی الروایات فلیس هذا المعنی مورد تأیید المعصوم ولم

یکن فی عصر المعصومین علیهم السلام ، ولذلک فإنّ مسأله اجتهاد والتقلید تعتبرمن الأمور المستحدثه والتی ظهرت بعد عصر المعصومین وهی بدعه.

ص: ۸۳

۱- سوره التوبه، الآیه ۱۲۲.

ویری الاخباریون أنّ الأصولیین الـذین یقولون بالاجتهاد والتقلیدیستدلون لقولهم هـذا بأنّ مسأله الاجتهاد والتقلید أمر ارتكازی وعقلائی وقد قامت سیره العقلاء ووجدان العقلاء علی أنّ الجاهل یرجع إلی العالم فی كل الفنون والعلوم، مثلاً إذا أراد شخص أن یبنی بیتا أو عماره ولم یكن یعرف كیفیه ذلک فعلیه الرجوع إلی المهندس والمعمار أو أهل الخبره لیتعلم منهم طریقه بناء البیت، أو إذا كان شخص مریضا فعلیه مراجعه الطبیب لعلاج مرضه لأنّ الطبیب یعلم بكیفیه علاج المرض، وهكذا فی الأحكام الشرعیه والأحكام الإلهیّه، فالشخص الجاهل بالأحكام الشرعیه فعلیه أن یرجع إلی العالم بهذه المسأله بمقتضی سیره العقلاء، فعلیه فالدلیل علی الاجتهاد والتقلید سیره العقلاء التی هی من الأمورالارتكازیه والوجدانیه.

ویجیب الإخباریون علی هذا الاستدلال: بأنّ سیره العقلاء إنّما تكون معتبره إذا وقعت مورد تقریر وإمضاء المعصوم فی العمل بالروایات والعمل بخبر الثقه الذی هو مورد اعتبار السیره العقلائیه وأنّ هذه السیره وقعت مورد تأیید وإمضاء المعصوم علیه السلام حیث كان الناس یعملون فی زمان المعصوم نفسه بخبر الثقه ولم یردع المعصوم عن هذا العمل ولم یقل: «أیّهاالناس لا تعملوا بخبر الثقه»، إذن فهذه السیره حجّه لأنّها ممضاه من الإمام المعصوم.

وأمّا مسأله الاجتهاد والتقلید فهی من الأمور المستحدثه وقد ظهرت بعد عصر المعصوم ومثل هذه السیره العقلائیه المستحدثه بعد زمان المعصوم لا اعتبار لها، وطبعا هناک فرق بین الروایه والفتوی، والروایه تعنی أنّ الراوی ینقل قول المعصوم لفظا ومعنی، وهذا النقل إمّا أن یكون بلا واسطه كما لو روی زراره عن الإمام الصادق علیه السلام أنّه قال: «تجب صلاه الجمعه فی زمن الغیبه»، أو تكون حكایه عن قول المعصوم مع الواسطه كما لو نقل زراره عن محمد بن مسلم ومحمد بن مسلم ینقل عن الإمام الصادق علیه السلام ، والفتوی بهذا النقل تقوم علی أساس رأی المجتهد وإعمال نظره وحدسه، فالمجتهد یخبر عن الحكم الإلهی بطریقه الحدس وإعمال نظره وفهمه من الروایات.

الدلیل الثانی: أنّ الآیات الناهیه عن العمل بالظن تقتضی فی الأصل

الأولى حرمه العمل بالظنّ، وهذا مقتضى الأصل اللفظى لحرمه العمل بالظنّ، كذلك مقتضى حكم العقل ومقتضى الاستصحاب أيضا. أمّا مقتضى عموم أصل اللفظى فى حرمه العمل بالظن فواضح، لأنّ الآيات الناهيه تقول: «إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنْ الْحَقِّ شَيْئا...»(١) ، إذن فالظنّ الحاصل من فتوى المجتهد فى مسأله شرعيه لا يغنى الإنسان عن الواقع والحقيقه وبالتالى فهو غير معتبر شرعا.

وهكذا بالنسبه لحكم العقل فى مورد الظن حيث يحكم بعدم حجيّته لأنّ ماهيه الظنّ هو ما اقترن بالخطأ، والظنّ ليس علّه للحجّيه ولا أنّه مقتضى للحجّيه، أمّا كونه ليس علّه للحجيّه فواضح، لأنّ العلّه التامّه للحجيه هو القطع الوجدانى الذى تكون حجّيته ذاتيه لا أنّ الظن حجّه ذاتا، وأمّا عدم كون الظنّ مقتضى للحجّيه فلأنّه مقترن باحتمال الخطأ،وما كان مقترنا باحتمال الخطأ فلا يحتمل العقل بأنّه مصيب للواقع وأنّه حجّه، لأنّه يحتمل كونه مخالفا للواقع ومع وجود الشك فى حجيّته فإنّ

هذا الشك مساوق عند العقل مع القطع بعدم حجّيه المشكوك، فعليه فالظنّ الحاصل من الاجتهاد ليس له اعتبار عقلاً.

وأمّا النسبه للاستصحاب فعندما لم يكن الحكم الشرعى الواقعى موجودا ولم يكن هناك فقيه ومجتهد لم يكن هذا الظنّ دليلاً شرعيا ولم يكن حجّه، ولكن بعد أن ظهر المجتهد والفقيه وعمل على استنباط الحكم الشرعى نشك بأنّ هذا الظنّ الحاصل من اجتهاد المجتهد فى مسأله شرعيه هل أنّه حجّه أو غير حجّه؟ ومقتضى الاستصحاب عدم حجّيه الظن من قول المجتهد.

النتيجه:إنّ الإخباريين فى مورد بيان الأحكام الإلهيّه يختلفون غايه الاختلاف مع الأصوليين ولا يرون اعتبار الاجتهاد حجّه بالوجوه التى تقدم ذكرها إذا لم يكن نقلاً للروايه عن المعصوم عليه السلام ، وقد ذكر فى كتاب «روضه الجنات» فى ترجمه محمّد أمين الاسترابادى (المتوفى ١٣٠٣)،٢٩ موردا من موارد الاختلاف بين الإخباريين والمجتهدين، ولا بأس بالإشاره إلى بعض هذه الموارد:

١ – إنّ المجتهدين يرون الاجتهاد واجبا عينيا للمتمكن أو واجباتخييريا عقليا كما تقدم بيانه، وأمّا الإخباريون فيرون الاجتهاد بدعه وحرام وأنّ مثل هذا الاجتهاد المصطلح لم يكن موجودا فى زمان المعصوم وقد ظهر بعد زمان المعصوم ولذلك لم يقع مورد تأييد المعصوم

١- سوره يونس، الآيه ٣٦.

والتالی فهو غیر حجّه.

۲ – إنّ المجتهدین یعتقدون أنّ الأدله أربعه: الکتاب، السنّه، الإجماع،العقل، وأمّا الإخباریون فیرون أدله الأحکام أمرین: الکتاب والسنّه ولایعتقدون بالحکم الحاصل من نقل الإجماع والعقل بشکل مطلق.

۳ – إنّ المجتهدین لا یرون جواز التقلید الابتدائی للمیت ودلیلهم علی عدم الجواز الإجماع، وذلک خلافا للأخباریین الذین یعتقدون بجوازالتقلید الابتدائی للمیت، وبالطبع فإنّ الإخباریین إنّما یرون الجواز التقلیدالإبتدائی للمیت طبقا لمبناهم فی مسأله التقلید، لأنّ الإخباریین یرون وجوب تقلید المعصوم، وما دام الراوی ینقل عن المعصوم فقط فإنّ التبعیه للمعصوم حجّه، ولکن إذا لم یکن المعصوم موجودا فإنّ اتباع الفقیه الراوی فی اصطلاح الإخباریین یکون مقبولاً والفقیه فی اصطلح الإخباریین لا یعنی المجتهد والمستنبط الأحکام من أدلتها الشرعیه.

إذن فالراوی الناقل للحدیث مع الواسطه أو بدون واسطه عن المعصوم فإنّ نقله حجّه، وعلیه فإنّ الفقیه هو الراوی لا یختلف حاله فیما إذا کان حیّا أو میتا، فکما أنّه یُقبل نقل روایه المیت، فإنّ نقل روایه الراوی الحی عن الإمام معتبر أیضا، وهذا خلافا للأصولیین الذین لا یرون وجود فرق فی مورد روایه الراوی عن الإمام علیه السلام فیما إذا کان الراوی حیّا أو میتا،ولکن هناک فرق فی مسأله الاجتهاد والتقلید حیث لا یرون تقلید المیت ابتداءً، سوی ما ذهب إلیه بعض الفقهاء کالمیرزا القمی فی «جامع الشتات» من جواز تقلید المیت ابتداءً علی المبنی الذی اختاره هناک،حیث یری فی مبناه انسداد باب الاجتهاد لا انفتاحه، وحینئذٍ یکون مطلق الظنّ معتبر فی ظرف الانسداد، سواء کان الظنّ حاصلاً من قول المجتهدالحی أو الظنّ الحاصل من قول المجتهد المیت، ومن هنا کان یری أنّ مطلق الظنّ حجّه علی أساس مبناه الانسدادی.

۴ – إنّ المجتهد فی مورد ما لا نص فیه علی الحکم الشرعی، من قبیل الشک فی الحکم الشرعی للتدخین وهل أنّه حلال أو حرام؟ فهنا لا یوجد

ص: ۸۶

نص و لا ـ روايه على حليه وحرمه التدخين فنشك فى حكمه الشرعى،ففى هذه الموارد يقول الأصوليون بأصاله البراءه وأصاله الاباحه بعدالفحص والتحقيق وعدم الظفر على دليل معين سواء كان الشك فى التكليف فى مورد الشبهه الحكميه أم الشبهه الموضوعيه، ومنشأ الشك فى الشبهه الحكميه ثلاثه أمور: إمّا عدم النص، أو تعارض النص، بأن يكون لدينا روايتين متعارضتين أحدهما تقول إنّ التدخين حلال والأخرى تقول التدخين حرام، فمقتضى القاعده التساقط عند عدم وجود المرجح، أو أن يكون منشأ الشك فى الشبهه الحكميه هو إجمال النص، أى أنّه يوجدنص فى هذا الحكم ولكنه مجمل و لا يمكن الاستفاده منه فى تشخيص الحكم الشرعى.

أمّا الشبهه الموضوعيه فالشارع يبيّن الحكم الشرعى فيها مثلًا نشك فى السائل فى هذا الإناء هل هو خمر أو ماء؟ فإذا كان خمرا فالشارع قدبيّن حكمه وهو الحرمه، ولو كان ماءً فحكمه الشرعى هو الحليه، غايه الأمر أنّ المكلّف لا يستطيع تشخيص الموضوع وماهيه السائل الذى أمامه، إذن فمنشأ الشك هنا نابع من عدم تشخيص المكلّف للموضوع الخارجى، ومحل البحث فى مورد ما لا نصّ فيه بعد الفحص والتحقيق واليأس على الدليل الشرعى فإنّ الأُصوليين يرون جريان أصاله البراءه

وأصاله الاباحه سواءً فى الشبهه الحكميه أم فى الشبهه الموضوعيه .

أمّا الأخباريون فيذهبون إلى الاحتياط ويقولون : لدينا علم إجمالى بالتكليف وهذا العلم الإجمالى منجز، وحتى على فرض عدم وجود العلم الإجمالى فإنّ احتمال التكليف فى مورد الشبهه منجز، وبعد الفحص والتحقيق واليأس من وجود النصّ فى مورد الشبهه فإنّ مقتضى القاعده هو الاحتياط، لأنّه كما أنّ الاحتياط كان هو المتعين قبل الفحص فى مورد الشبهه، فبمقتضى تنجيز العلم الإجمالى أو بمقتضى احتمال تنجيزالتكليف بعد الفحص أيضاً يكون مقتضى القاعده الاحتياط.

٥ – إنّ المجتهدين يقسّمون الناس بالنسبه للأحكام إلى ثلاثه أقسام :

إمّـا مجتهد أو مقلد أو محتاط، كما ورد ذلك فى المسأله الأُولى من كتاب العروه حيث يقول : «يجب على كلّ مكلّف فى عباداته ومعاملاته أن يكون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً».

خلافاً للأخباريين الذين يرون أنّ جميع الناس مقلدين للمعصوم ولايرون جواز تقليد غير المعصوم ولا يقبلون اجتهاد المجتهدين لأنّه أمرمستحدث وبدعه ولا يرون جواز تقليد غير المعصوم ويقولون أنّه لا دليل على جواز تبعيه وتقليد المجتهد والدليل إنّما قام على جواز تبعيه الراوى للحديث لا ـ الفقيه غير الراوى للحديث، والمقصود من الفقيه هو الذى يملك فهماً للروايات التى ينقلها الراوى باللفظ أو بالمعنى عن المعصوم،ومثل هذا الفقيه الناقل للروايه هو الذى وقع مورد تأييد المعصوم لا الفقيه

الاصطلاحی فی العصر الحاضر الذی یستنبط الأحکام الشرعیه من طریق الحدس وإعمال النظر، مضافاً إلی الآیات الناهیه عن العمل بالظنّ التی تدلّ علی عدم حجیّه قول المجتهد وستأتی المناقشه فی هذه المقوله.

مشروعیه الاجتهاد:

أمّا فی مورد العمل بالاجتهاد والتقلید فإنّ سیره المتشرعه التی کانت موجوده فی عصر الأئمّه علیهم السلام کانت جاریه علی أنّ الناس یسألون مسائلهم الشرعیه من أصحاب الأئمّه ویتعلمون منهم فی حال عدم وصولهم إلی الأئمّه المعصومین علیهم السلام ، فهذا المسلک هو مسلک المتشرعین والمسلمین والموءمنین فی مورد تعلم الأحکام الشرعیه، وهذه السیره للمتشرعه مستوحاه من المعصوم نفسه.هذا أولاً.

ثانیا:إنّ سیره العقلاء تقوم علی أساس رجوع الجاهل فی کلّ فن إلی العالم بذلک الفن، ومن هذا المورد رجوع الجاهل بالأحکام الشرعیه والدینیه إلی العالم بها، ولکنکم أیّها الأخباریین تقولون إنّ هذه السیره لم تکن علی مرأی ومسمع من المعصوم، فهو کلام باطل، لأنّ سیره العقلاءفی عصر المعصوم وفی مرأی ومحضر المعصوم کانت جاریه علی هذاالأساس، فعندما لا یتوصل المکلّف إلی المعصوم فإنّه یرجع إلی غیرالمعصوم الذی یعلم بالحکم الإلهی ویسأل منه حکمه الشرعی، إذن ففی مسأله حجیه الاجتهاد وحجیّه التقلید للعامی فإنّ سیره المتشرعه وکذلک سیره العقلاء تدلان علی صحّه واعتبار هذا الرجوع إلی الفقیه.

ثالثا:مضافاً إلی سیره المتشرعه وسیره العقلاء، هناک روایات وارده عن الأئمّه المعصومین علیهم السلام یبین فیها الأئمّه منهج الاجتهاد لأصحابهم ویعلّمون فقهاء الشیعه کیفیه استنباط الأحکام من ظواهر الکتاب والسنّه، وفی هذاالمجال هناک طوائف مختلفه من الروایات التی یرشد فیها الإمام المعصوم إلی کیفیه الاستنباط والاجتهاد من الروایات وتحصیل الحکم الشرعی وتعلیم فقهاء الشیعه بذلک :

١ – هناک طائفه من الروایات تبیّن اسلوب الاجتهاد ومنهجیه استنباط الأحکام الشرعیه من ظاهر الکتاب والسنّه وناظره لکیفیه تفریع الأحکام وفق الاُصول التی ذکرها الإمام المعصوم علیه السلام فی لسان الروایات، وطبقاًلتلک الاُصول یتحرک فقهاء الشیعه لبیان المسأله الشرعیه والحکم الشرعی علی أساس ما یستنبطونه من تلک الاُصول والقواعد الکلیه التی ذکرها الإمام فی مورد الأحکام.

۲ – ورد فی روایه عن الإمام الرضا علیه السلام أنّه قال : «علینا إلقاء الأُصول وعلیکم التفریع»(۱) بمعنی أنّه یجب علی الفقهاء تطبیق تلک الأُصول والقواعد الکلیه علی جزئیاتها ومصادیقها، مثلاً یقول الإمام المعصوم علیه السلام

بالنسبه للضمان : «علی الید ما أخذت حتّی توءدی»(۲) فهذه قاعده کلیه تقرربأنّ الشخص الذی أخذ مال شخص آخر فی ذمّته یضمن ذلک المال،والمراد من الید هو العهده لا الید البدنیه، أو عندما یقول الإمام المعصوم بالنسبه للقضاء : «البیّنه علی من ادّعی والیمین علی من أنکر»(۳) أو ما ورد فی الحدیث النبوی المعروف : «إنّما اقضی بینکم بالبیّنات والأیمان»(۴) فهذا أصل وقانون کلی یقرر بأنّ إقامه البیّنه العادله فی مورد المخاصمه علی عهده المدّعی بأنّ هذا المال له، وأمّا الطرف الآخر المدّعی علیه وهو المنکرفیجب علیه الحلف والیمین، وعندما یقوم الفقیه بإصدار فتوی فی مورد

القضاء فالحکم الشرعی للمدّعی هو وجوب إقامه البیّنه، وأمّا المنکرفیجب علیه الحلف والیمین، وهذا الحکم صحیح ومن مصادیق ذلک الأصل الکلی والقاعده الکلیه التی قال المعصوم : «البیّنه علی المدّعی والحلف علی من أنکر»(۵)

۳ – هناک طائفه أُخری من الروایات تدلّ علی أنّ الافتاء والفتوی کانت شائعه فی عصر الأئمّه المعصومین علیهم السلام ، ومن جمله ذلک أنّ الإمام الصادق علیه السلام قال لأبان ابن تغلب : «اجلس فی مسجد المدینه وافتی الناس،فإنّی أحبّ أن یری فی شیعتی مثلک»(۶) .

وبکلمه أُخری، فالطوائف المتعدده من الروایات تدلّ علی مشروعیه الاجتهاد الصحیح من الکتاب والسنّه والأدله المعتبره :

الطائفه الأُولی :الروایات التی تدلّ علی تفریع الأحکام وارجاعها إلی الأُصول الکلیه المنقوله عن المعصوم وتطبیقها علیها.

الطائفه الثانیه :الروایات التی تدلّ علی أنّ الافتاء کان موجوداً فی زمان

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۱، باب ۶ من أبواب صفات القاضی، ح ۵۲.

۲- مستدرک وسائل الشیعه، کتاب الغضب، باب ۱.

۳- راجع وسائل الشیعه، ج ۱۸، أبواب کیفیه الحکم وأحکام الدعوی.

۴- وسائل الشیعه، ج ۱۸، الباب ۲ من أبواب کیفیه الحکم وأحکام الدعوی، ح ۱..

۵- المصدر السابق، ص ۱۶۹.

۶- فهرست النجاشی، ص ۷.

المعصوم وأنّ الإمام المعصوم كان يرشـد أصـحابه وأتباعه إلى هذا الأمرويوصـيهم بالافتاء بين الناس ويوءيد هذه الظاهره بعنوان قانون كلى.

الطـائفه الثـالثه :الروايـات التى تبيّن أنّ الأـئمّه عليهم السـلام كـانوا يعلّمون فقهاءالشـيعه كيفيه اسـتنباط الأحكـام، ففى الكثير من الموارد كـان الإمـام يرشدأصـحابه ويعلّمهم أنّ الكلاـم إذا كـان مجملاً والروايه إذا كانت مجمله فإنّ هـذا اللفظ المجمل يحمل على المبين، أو إذا كـانت الروايه تـدلّ بظاهرهـاعلى شـيء وهنـاك روايه اُخرى دلالتهـا أظهر من الاُولى، فهنا يحمل الظاهرعلى الأـظهر، ومن جمله الروايات التى تـدلّ على تعليم عمليه الاسـتنباط والاجتهاد لفقهاء الشـيعه وأصـحاب الأئمّه روايات باب قصـر الصلاه فى كتاب «من لا يحضره الفقيه» وفى كتب حديثيه اُخرى.

الطـائفه الرابعه :الروايـات التى تقرر أنّ الإمـام كـان يرجع الشـيعه فى موردالقضـاء إلى بعض أصـحابه العـارفين بالأحكام الإلهيّه والمسائل الشـرعيه ومنها : مقبوله عمر ابن حنظله المعروفه، وقـد ورد فيها أنّه عندما سأل الإمام أنّ الروايات التى تصل إلينا منكم متعارضه، أو بالنسـبه لمسأله الميراث أو الـدين، قال الإمام : «ارجعوا فيها إلى من عرف أحكامنا ونظر فى حلالنا وحرامنا فإنى قد جعلته عليكم حاكماً»(۱) أو مـا ورد فى بعض الروايـات حيث يسـأل من الإمـام : ربّمـا لاـ نصل إليكم ولا نسـتطيع تعلم الأحكام منكم فما هو تكليفنا ؟ فيقول الإمام أنّ عليكم الرجوع إلى أصـحابه الموجودين قريباً منكم ويقول مثلاً : «خذوا معالم دينكم من يونس بن عبدالرحمن وزكريا بن آدم»(۲) الغرض أننا نرى أنّ هذه الروايات تقرر رجوع

۱- وسائل الشيعه، ج۱۸، ص ۹۹، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضى، ح ۱.

۲- وسائل الشيعه، ج۱۸، ص ۱۰۶، باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى، ح ۸ و ۱۵ و ۱۹ و ۲۷.

الشـيعه إلى أشـخاص غير معصومين كانوا يعيشون فى عصـر الإمام محمّدالباقر والإمام الصادق عليهماالسلام ، والإمام بنفسه كان يرشد الناس إلى الرجوع إلى هوءلاء الأصحاب الذين هم من فقهاء عصر هذين الإماميين لتعلم الأحكام الشرعيه.

الطـائفه الخـامسه :الروايات التى يسأل فيها الإمام عن الحكم فى مسألهالروايتين المتعارضتين، مثلاً تقول إحـدى الروايتين : تجب صلاـه الجمعه فى زمـان حضـور المعصـوم فقـط، والروايه الاُـخرى تقول : إنّ صـلاه الجمعه واجبه حـتّى فى زمـان عـدم حضور المعصوم، فهـاتين الروايـتين متعـارضتين فمـا هو تكليفنـا فى هـذا المورد ؟ يقول الإمـام : انظروا إلى الراوى لكـلّ منهمـا وخـذوا بالأعـدل، الافقه، الاورع، الاوثق. ويسأل الراوى : إنّ هاتين الروايتين متساويتان فى هـذا الأمر، فيقول الإمام عليه السـلام : خذ بما اشتهر بين أصحابك.

الغرض أنّ الإمام فى هذه الروايات يرجع الناس فى مورد الروايتين المتعارضتين لذلك الفقيه الذى هو أكثر ثقه من الفقيه الآخر، أو إلى ذلـك الراوى الأـوثق من الراوى الآـخر، وهـذه كلّهـا تعتبر دليلاًـ على جواز وصـحّه أخـذ الأحكام ومعالم الـدين من غير المعصوم إذا كان ثقه.

ولم يشاهد فى التاريخ وفى الروايات أنّ الأئمّه عليهم السـلام نهوا الناس عن الرجوع للفقيه الجامع للشـرائط مع حضور المعصوم، ليس فقط لم يرد نهى فى ذلك بل إنّ الإمام نفسه كان يأمر الناس فى الرجوع إلى هوءلاء الفقهاء لتحصيل الأحكام الشرعيه.

القواعد الكليه للأحكام فى الكتاب والسنّه:

لقـد ورد فى روايات متعـدده عن الأئمّه عليهم السـلام فى فهم الأحكام الشـرعيه سواءً فى مورد القضاء أم فى مورد الافتاء أم فى مورد فهم الروايتين المتعارضتين أنّ الأئمّه كانوا يرجعون الناس إلى أصحابهم، وهنا نشير إلى بعض تلك الروايات والقواعد :

۱ – محمّد بن ادريس فى آخر السرائر نقلاً عن كتاب هشام بن سالم،عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: «إنّما علينا أن نلقى إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا»(۱) .

۲ – عن كتاب أحمد بن محمد بن أبى نصر عن الإمام الرضا عليه السلام قال:

«علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع»(۲) .

ولكن صاحب الوسائل يقول : إنّ هذه الروايات موءيده للأخباريين حيث يعتقدون بلزوم العمل طبقا للُاصول والقواعد التى بينها الأئمّه عليهم السلام أنفسهم، أى العمل وفق ما ورد فى نصّ الروايات وبيانه للناس، وهنا لافرق فى أن يكون بيان هذه الأحكام أن ينقل الراوى الحديث بلا واسطه عن المعصوم أو مع الواسطه، وسواءً نقل الروايه باللفظ مثل حديث الغدير

المتواتر لفظاً وحديث الثقلين المتواتر لفظاً، أو يتمّ نقل الحديث بالمعنى، ففى كلا هاتين الصورتين يكون نقل الحديث لفظاً أو معنىً عن الإمام حجّه.

ويضيف صاحب الوسائل: إنّ هذه الروايه وردت فى مقام التقيه، لأنّ العامه يرون جواز العمل بالاجتهاد، وهذه الروايات تدلّ أيضاً على جوازالإفتاء مطابقةً للتقيه، ولذلك لا يمكن أن يستفاد من هذه الروايات حجيه قول المجتهد.

الجواب :إنّ احتمال التقيه ضعيف جدّاً، لأنّ الروايات المتعدده المتظافره لا يعقل أنّها صادره فى مقام التقيه، بل إنّ عدد الروايات فى هذا المورد يصل إلى حدّ التواتر، ومع هذه الروايات لا يمكن القول أنّها صادره بأجمعها فى مقام التقيه.

على أيه حال إنّ المستفاد من هذه الروايات هو جواز الاجتهادوالفتوى حيث بيّن الأئمّه القواعد الكليه للأحكام الإلهيّه، وأمّا استنباط الأحكام فى الجزئيات والتفاصيل من تلك الأحكام الكليه فبعهده الفقهاء وأصحاب الخبره والعلم.

۱– وسائل الشيعه، ج۱۸ ص ۴۱، الباب ۶ من أبواب صفات القاضى، ح ۵۱.

۲– المصدر السابق. ص ۴۰ – ۴۱، الباب ۶ من أبواب صفات القاضى، ح ۵۱ و ۵۲.

قاعده «لا حرج»:

وأحد القواعد الكليه فى الفقه قاعده «لا حرج» والتى وردت فى القرآن الكريم : «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...»(۱) . ويمكن استخراج جزئيات وفروع كثيره من هذه القاعده الكليه، مثلاً ـ إذا كان الوضوء حرجياً، فحينئذٍ يتمّ تطبيق قوله «ما جعل عليكم فى الدين من حرج»عليه ورفع وجوب هذا الوضوء، وإذا كان الصوم حرجياً فيتمّ تطبيق هذه القاعده عليه ورفع وجوبه، وإذا كان السفر حرجياً فإنّ هذه الآيه «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...»تنطبق عليه وبالتالى يكون هذا السفرحراماً.

وهذه القاعده قابله للانطباق على جميع موارد سلوكيات الإنسان والتكاليف الشرعيه وحاكمه على اطلاقات الأدله الأوليه للأحكام حتّى فى مورد التعارض مع أدله الأحكام الأوليه، وإلاّـ فسوف يستلزم اللغويه،مثلاًـ : تقول الآيه الشريفه : «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...»(۲) حيث تدلّ هذه الآيه على وجوب الوضوء والغسل مطلقاً، أى أنّ الوضوء واجب سواءً كان ذلك الوضوء حرجياً أم غير حرجى وهذا هو الدليل الأولى لحكم الوضوء من دون الإشاره فيه إلى وجود حرج أو عدم وجوده فى هذا الوضوء والغسل،ولكن قاعده «لاـ حرج» التى هى من الأدله الثانويه للأحكام تتعارض مع تلك الأدله الأوليّه، وفى مقام التعارض فإنّ قاعده «لا حرج» والأدله الثانويه حاكمه وناظره على تلك القاعده الأوليّه ومتقدمه عليها، ولذلك إذاكان الوضوء، أو الصوم، أو الغسل أو التكاليف الإلهيّه الاُخرى حرجيه فحينئذٍ سيرفع وجوبها، ويمكن استنباط عشرات ومئات الموارد الفقهيه والأحكام الشرعيه من هذه القاعده.

قاعده «لا ضرر»:

ومن جمله القواعد الكليه للأحكام قاعده «لا ضرر» حيث قال نبى الإسلام صلى الله عليه و آله : «لا ضرر ولا ضرار»(۳) وهذه القاعده الكليه لا تختص بمورد سمره بن جندب، فقد كان لسمره نخله فى بيت أحد الأصحاب، وكان يدخل بيت هذا الصحابى الأنصارى لتفقد نخلته بدون إذن صاحب البيت وأهله، فما كان من الأنصارى إلاّ أن شكاه عند رسول اللّه صلى الله عليه و آله وأنّ سمره

۱– سوره الحج، الآيه ۷۸.

۲– سوره المائده، الآيه ۶.

۳– القواعد الفقهيه، للعلاّمه البجنوردى، ج ۱، ص ۳۷۱.

يدخل إلى بيتى دائماً بدون إذنى.

وقد نهى النبى الأكرم صلى الله عليه و آله سمره عن هذا العمل إلاّ أنّه لم يمتثل فدعاه رسول اللّه صلى الله عليه و آله وطلب منه أن يبيعه هذه النخله حتّى يعوضه اللّه تعالى من نخيل الجنّه فلم يقبل سمره، وأخيراً أمر النبى بقطع النخله وقال ¨ :«اقطعهاوأرمها، إنّك لرجل مضار، ولا ضرر ولا ضرار فى الإسلام»(۱) .

إنّ قاعده «لا ضرر» تعتبر قاعده كليه وتنطبق على جميع الموارد من العبادات والمعاملات، فإذا كان البيع ضررياً فلا يجب لزوم الوفاء به، وإذاكان العقد ضررياً فلا يجب الوفاء به، وإذا كان الوضوء ضررياً فمثل هذاالوضوء غير واجب، وإذا كان الغسل فى الجو البارد ضررياً فلا يجب مثل هذا الغسل و...

هذه القاعده التى استخرجت من الروايات الشريفه وهى قاعده «لاضرر» وردت فى الآيات القرآنيه عدّه مرّات وتوءكد أنّه لا ضرر ولا ضرارفى الإسلام، بمعنى أنّ ماهيه الضرر لا أعتبار لها فى القانون الإسلامى،وكلمه «لا ضرار» تعنى أيضاً «لا ضرر» أو نقول إنّ معنى «لا ضرر» هوعدم وجود الضرر فى قواعد وقوانين الدين، بمعنى أنّه إذا وجد قانون ضررى فى الإسلام فهو ساقط عن الاعتبار، وكلمه «لا ضرار» تعنى أنّ الناس لا ينبغى أن يلحق أحدهما الضرر بالآخر، سواءً كان الضرر من طرف واحد أو من طرفين فكلّ أشكال إلحاق الضرر فى الآخرين ممنوع.

والحاصل:أنّ قاعده «لا ضرر» هى قاعده كليه قابله للتطبيق فى جميع موارد التكاليف فى حياه الإنسان وقد استند النبى الأكرم صلى الله عليه و آله إلى هذه القاعده عندما أمر بقلع نخله سمره بن جندب، وكذلك استند إليها أصحاب الأئمّه وعلماء الدين فهذه القاعده مورد تأييد المعصومين وفقهاء الشريعه الإسلاميّه.

۱- أصول الكافى، ج۵، ص ۲۹۴، ح۸.

قاعده «الید والضمان»:

ومن جمله القوانین الکلیه للدین «قاعده الید» وهی : «علی الید ماأخذت حتّی توءدی»(۱) ، ویستند إلیها فی باب الضمان فإذا کان علی الإنسان حقاً أو ملکاً لشخص آخر فما لم یوءد هذا الحقّ فهو ضامن له ولا یسقط من ذمّته کما تقدّم سابقاً.

قاعده «الحل»:

وهی «کلّ شیء لک حلال حتّی تعرف أنّه حرام»(۲) أو «کلّ شیء لک حلال حتّی یرد فیه نهی»(۳) فالشارع المقدس وعلی أساس هذه الروایه بیّن قاعده کلیه فی حلیه الأشیاء، بمعنی أننا إذا شککنا أن تناول هذا النبات هل هوحلال أو حرام ؟ فالشارع یقول : «کلّ شیء لک حلال حتی یرد فیه نهی»وهذا یعنی أنّه فی الموارد التی لم یرد فیها نهی ومنع من المولی عن ذلک الشیء فهو حلال، سواءً کان شککنا فی مورد لحم الحیوان وعلی أساس أنّ الأصل فی باب اللحوم هو التذکیه، وإلاّ فإذا کان الأصل فی باب اللحوم عدم التذکیه، فمع وجود الأصل الموضوعی هنا وهو عدم التذکیه لا تصل النوبه إلی أصاله الحل والأصل الغیر الموضوعی، أو شککنا فی مورد نباتی مثلاً أو فی مورد الماء أو التدخین أو فی موارد الطهاره والنجاسه فهذه الموارد کلّها تجری فیها هذه القاعده، فلو شککنا هل أنّ هذا الماء طاهر أو غیر طاهر ؟ فتجری قاعده : «کلّ شیء طاهر حتّی تعلم

۱- مستدرک وسائل الشیعه، کتاب الغصب، باب ۱.

۲- انظر وسائل الشیعه، ج۱۶ کتاب الأطعمه والأشربه.

۳- المصدر السابق.

أنّه قذر»(۱) . فالشارع جعل الطهاره فی جمیع الأشیاء وجعل الحلیه کذلک،وهذا قانون کلی یشمل جمیع موارد الشک وقابل للانطباق علی جمیع الموارد المشکوکه فی الحلیه والمشکوکه الطهاره، إلاّ فی موارد یعلم المکلّف بعدم الحلیه أو یعلم بعدم الطهاره.

علی أیّه حال أنّ جمیع هذه القواعد وردت فی لسان الکتاب والسنّه وتعتبر دلیلاً ـ علی أنّ تطبیق هذه القواعد الکلیه علی الجزئیات وبالتالی فإنّ فتوی المجتهد بها حجّه.

قاعده «الاستصحاب»:

ومن جمله القواعد الکلیه التی وردت فی الروایات «الاستصحاب»وذلک فی صحیحه زراره المعروفه حیث یسأل زراره عن الوضوء وأنّه إذاتیقن الشخص بأنّه علی وضوء ولکنه شک فی بقاء وضوءه بسبب أنّه أخذته سنه من النوم، فهل یبطل وضوءه ؟

فأجابه الإمام علیه السلام : «فإنّه علی یقین من وضوءه، ولا تنقض الیقین أبدابالشک، وإنّما تنقضه بیقین آخر»(۲) وهذا المقطع من الروایه یعتبر قانوناً کلیاًحیث بین الإمام أنّ الشک لا ینقض الیقین، وقد وردت فی الروایه کلمه

«أبداً» غایه الأمر أنّ البحث الاُصولی فی هذه الروایه یتناول جهات متعدده ومن جملتها التأمل والتحقیق فی صحیحه زراره هذه لاثبات حجیّه الاستصحاب وأن «ال» فی کلمه الیقین، «ولا تنقضوا الیقین بالشک» هی الف لام العهد، بمعنی أنّ الیقین فی هذه الروایه یختص بهذا الموردوهو الوضوء، لأنّ الألف واللام تعود إلی الوضوء، کذلک الیقین بالوضوء لاینقض بالشک، وهذا یعنی أنّ هذه الروایه لا ـ یمکن استنباط قاعده کلیه فی اثبات الاستصحاب فی جمیع الموارد وأنّه کلّما شک المکلّف فی شیء کان علی یقین منه سابقاً فلا یحقّ له نقض یقینه بهذا الشک، وإنّما یمکن استخراج قاعده کلیه من هذه الروایه وأنّه لا یجوز نقض الیقین بالشک فی جمیع الموارد إذا کانت الألف واللام فی کلمه الیقین للجنس.

واجیب عن هذا الإشکال بأن الاُمور ذات التعلق لا یمکنها التحقق بدون متعلق علیه، فالحکم الشرعی من الاُمور ذات التعلق وما لم یکن

۱- مستدرک الوسائل، ج۱، ص ۱۶۴، من أبواب النجاسات الباب ۲۹، ح۱.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۱۷۵، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، ح۱.

هناک متعلق فإنّه لا يتحقق، فلابدّ من وجود متعلق للحكم، مثلًا الحكم بالقعود، الحكم بالقيام، الحكم بالقضاء، الحكم بالصلاه، وهكذا جميع الاُمور ذات التعلق، فالأمر بحاجه إلى متعلق ومأمور به، والمقصود أنّ الاُمور ذات التعلق لا يمكن أن تتحقق خارجاً بـدون متعلق، وعليه فاليقين من الاُمور ذات التعلق، والعلم من الاُمور ذات التعلق، والاضافه بحاجه إلى مضاف إليه، فالإنسان يعلم بماذا، وله يقين بماذا، فلابدّ من وجود متعلق لهذا العلم واليقين، فعندما تذكر فی هذه الروايه مسأله الوضوء لا

من باب أنّ الوضوء له خصوصيات معيّنه بحيث إنّ المكلّف يكون على يقين بالوضوء ثمّ يشک فی بقاءه ولا يجوز له نقض هذا اليقين بالشـک،فـالوضوء إنّما تعلق به، لأنّ اليقين من الاُمور ذات التعلق ولا يمكن تحققه فی الخارج بـدون متعلق، ومن هنا كان متعلق اليقين فی هذه المسأله هوالوضوء، وربّما يكون متعلق اليقين الحكم ولا ينبغی نقضه بالشک أيضا.

وعليه فـإنّ الالـف واللام هنا هی للجنس، والإمام فی هـذه الروايه يريـدبيان قانون كلی حيث يقول : «ولا تنقضوا اليقين بالشـک أبـداً»وأن نقض اليقين بالشـک حرام، وهـذه قاعـده كليه قـابله للتطبيق فی جميع الموارد،فالإمـام عمـل على تطبيق هـذه القاعـده وكـذلک فقهـاء الإسـلام والعلمـاءعملوا أيضـاً على تطـبيق هـذه القاعـده فی جميـع مواردهـا ومطابيقهـا، حـتى فی مورد الشـبهه الموضوعيه مثـل مـا ورد فی هـذه الروايه من مسـأله الوضوء، فـالوضوء موضوع من الموضوعـات الخارجيه الـذی تعلق به اليقين، والآن يشک المكلّف فی بقاء ذلک اليقين وعليه أن يستصـحب بقاءالوضوء ويصلی بالطهاره الاستصحابيه، والشخص الذی كان على يقين من الوضوء ولكنه عنـد الظهر شـک هـل أنّ وضوءه بـاقٍ لحـدّ الآن أو أنّه قـدانتقض ؟ فعليه تطبيق قاعـده : ولا تنقض اليقين بالشک، فهنا يشک فی بقاءيقينه ويستصحب بقاء الوضوء. وطبعاً بعض العلماء مثل صاحب المحاضرات «آيه اللّه الخوئی» يستشكل فی الاستصحاب فی الأحكام التكليفيه، لوجود التعارض الدائم فيها بين استصحاب عدم الجعل والمجعول.

النتيجه :إنّ الإمام فی هذه الروايه بيّن كبرى كليه وقاعده عامه وقال :

«ولا تنقض اليقين بالشک»وهذا يشـمل جميع الموارد سواءً فی الموضوعات أم فی الأحكام وسواءً فی مورد الشک فی المقتضی أوالرافع، فلا ينبغی نقض اليقين فی الشک فيها، وبالامكان استنباط عشرات ومئات الموارد الجزئيه لتطبيق هذه القاعده عليها.

ص: ۹۷

قاعده البراءه الشرعیه والعقلیه:

ومن جمله القواعد الکلیه للأحکام «قاعده البراءه» وهی : «رفع ما لایعلمون»، مثلًا نشک فی وجوب صلاه رکعتین فی أوّل شهر رمضان أوعدم وجوبها، فتأتی هذه القاعده الکلیه «رفع ما لا یعلمون» لتقول : مادمت لا تعلم بالوجوب فإنّه مرفوع عنک، غایه الأمر أنّ هذه القاعده فیهاتفاصیل لابدّ من التحقیق فیها، ولکن الأصل الکلی للقاعده مقبول ولاإشکال فیه، فهذه الروایه ترفع الحکم فی مورد الشک بعنوان کلی، وأمّاجزئیات وتفاصیل هذه المسأله والقاعده الاُصولیه «رفع ما لا یعلمون»

فیسأل: هل أنّ رفع الحکم هذا ظاهری أو واقعی ؟

بمقتضی سیاق الروایه والذی یرفع الطیر والوسوسه والمستکره علیه،والمضطر إلیه، فإنّ الرفع فی هذه الموارد یعتبر رفعاً واقعیاً، أی أنّ المکلّف فی مورد الاضطرار لا یکون هناک اثر للحکم الواقعی علیه، فالحکم واقعاًمرفوع عنه لا أن أثره مرفوع بحسب الظاهر فقط وأنّه بعد زوال الاضطراریعود علیه، وکذلک أثر الإکراه واقعاً مرفوع عنه لا أنّه مرفوع ظاهراً.

إذن فمقتضی سیاق الروایه «رفع ما لا یعلمون» فی مورد الجهل بالحکم أنّ الحکم الواقعی مرفوع عن المکلّف الجاهل، وحینئذٍ إذا رفع الحکم الواقعی عن المکلّف الجاهل، فلا یمکن التمسک بهذا الحدیث لرفع التکلیف، لأنّه عندما یکون المکلّف علی یقین من رفع الحکم الواقعی،ففی الواقع لا توجد فی هذا المورد شبهه التکلیف، وعندما یکون علی یقین من رفع الحکم الواقعی عنه فإنّه «یعلم» لا أنّه مصداق ما لا یعلم،بمعنی أنّه یعلم فی الواقع أنّه لیس بمکلّف، وبلحاظ هذا المانع العقلی لامکان هنا للتمسک بحدیث الرفع لرفع الأحکام، ولذلک لابدّ فی تطبیق قاعده «رفع ما لا یعلمون» التحقیق فی هذا الشأن، ونحکم فی جمله رفع ما لا یعلمون علی خلاف السیاق لأجل المانع العقلی مع ذلک أنّ الأصل الکلی للقاعده تام وأنّها تقتضی رفع ما لا یعلمون فی مورد الجهل فی الأحکام.

قاعده لزوم الوفاء بالعهد:

وفی مورد المعاملات والعقود یقول الشارع : «اوفوا بالعهود»(۱) حیث تشمل هذه الجمله جمیع البیوع والعقود والمعاملات، ولکن هناک عقودورد فیها دلیل خاص بحیث تخرج عن هذا العام القرآنی «اوفوا بالعقود»

۱- سوره المائده، الآیه ۲.

وتبيّن تلك الأدله الخاصه أنّ بيع الكالیء بالكالیء لا یجب الوفاء به، وبیع الملامسه والمنابـذه لا یجب الوفاء به، ونكاح الشغار لا یجب الوفاء به،فهذه الموارد مخصـصه من ذلک العام، وفی غیر هذه الموارد التی لا دليل لدینا على التخصـیص نشک هل أنّ «اوفوا بالعقود» یشـمل فی مضمونه العقود اللفظیه فقط مثل : بعت وقبلت، ویجب الوفاء به، أما أنّه یشمل المعاطاه أیضاً ؟ فهنا فی مورد الشک نتمسک بذلک العام القرآنی ونقول :

كما أنّ العقد اللفظی والقولی یجب الوفاء به فكذلک العقد الفعلی والمعاطاتی یجب الوفاء به.

وكذلک تقول الآیه الشریفه : (وَأَحَلَّ اللّه ُالْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا»(۱) و«حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ...»(۲) وغیرها فهذه قواعد كلیه وردت فی سیاق الآیات القرآنیه ویمكن استنباط الأحكام الشرعیه للعشرات والمئات من الجزئیات والموارد فی العقود والایقاعات والمشروبات والمأكولات من هذه القواعد، ویقوم الفقیه بتطبیق هذه القواعد على ما یستنبطه من أحكام جزئیه بالاستناد إلى هذه القواعد والعمومات القرآنیه والروائیه ویفتی بها،وهذا الاجتهاد صحیح لأنّه مطابق لظاهر الكتاب والسنّه، وظاهر الكتاب

والسنّه حجّه.

والدلیل على حجیّه الظاهر، مضافاً إلى الوجدان الارتكازی، سیره العقلاء، مثلاً إذا كتب شخص لرفیقه رساله وذكر فیها أن یشتری له عباءه،فإنّ سیره العقلاء فی هذا المورد أنّهم یحملون كلامه فی الرساله على ظاهره وأنّه ینبغی علیه شراء عباءه، ولكن إذا كان مقصود الكاتب من العباءه هو السیف مثلاً أو الرمح وأن یشتری له سیفاً ورمحاً فهذا خلاف الظاهر ویحتاج إلى قرینه، وما لم توجد قرینه على خلاف الظاهر فالظاهرحجّه، أو مثلاً یكتب تاجر إلى آخر رساله بأن یشتری له فرشاً وسجاده،فینبغی على المرسل إلیه أن یعمل بالظاهر ویشتری سجاده، ولكن إذا قال شخص : إنّ المراد من السجاده شراء الحنطه مثلاً فهذا خلاف الظاهرویحتاج إلى قرینه ودلیل خاص.

إذن فالعمل بالظواهر حجّه بسیره وبناء العقلاء، وهذه السیره العقلائیه

۱- سوره البقره، الآیه ۲۷۵.

۲- سوره المائده، الآیه ۳.

جاءت فی مورد الأحکام الشرعیه ومورد امضاء وتأیید المعصوم، لأنّه لم یرد فی التاریخ أنّ المعصوم قال : أیّها الناس لا تعملوا بالظواهر أو بظاهرالکلام، فمثل هذا الکلام لم یرد فی کلام أی نبی وأی ولی، ومن عدم ردع المعصوم عن سیره العقلاء هذه فی العمل بظواهر الکلام نکتشف أنّ سیره العقلاء فی مورد بیان الأحکام الشرعیه حجّه أیضاً، إذن لا شک فی حجیّه هذه القواعد المستوحاه من ظاهر الکتاب والسنّه.

قاعده القضاء:

تقدّم أنّ من جمله القواعد الکلیه فی باب القضاء والقابله للتطبیق علی الجزئیات، قاعده «البیّنه والإیمان» حیث قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله : «إنّما اقضی بینکم بالبیّنات والإیمان»(۱) .

وفی روایه اُخری : «البیّنه علی المدعی والیمین علی من ادّعی علیه»(۲).

قاعده الصلح:

قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله : «الصلح جائز بین المسلمین إلاّ صلحاًأحل حراماً أوحرّم حلالاً»(۳) وهذا الحدیث یبین مشروعیه الصلح والمصالحه بین المسلمین، إلاّ فی مورد أن یستدعی الصلح تحلیل الحرام وتحریم الحلال فهو باطل.

قاعده تکافوء المسلمین:

ورد فی الحدیث: «المسلمون اُخوه تتکافأ دماؤهم ویسعی بذمتهم أدناهم،وهم ید علی من سواهم»(۴) وهذه قاعده کلیه تثبت الاُخوه المعنویه بین المسلمین وکذلک تساویهم من حیث الدماء وتساویهم من الجهات الإنسانیه الاُخری ویسعی بذمتهم أدناهم، أی الفرد الأدنی منهم یحقّ له مثلاً فی میدان الحرب أن یعطی الأمان لجنود الأعداء من الکفّار، فهذه الذمّه الصادره من الجندی العادی فی الجیش الإسلامی محترمه ولا یحقّ للآمر ولقائد القوات المسلحه نقض هذه الذمّه والقول بأن هذا الجندی العادی لا یحقّ له أن یتصرف بمثل هذا التصرف «ویسعی بذمتهم أدناهم»

۱- وسائل الشیعه، ج۱۸، ص ۱۸۹، الباب ۲ من أبواب صفات القاضی.

۲- المصدر السابق.

۳- المصدر السابق، ج۱۸ أبواب کیفیه الحکم وأحکام الدعوی.

۴- وسائل الشیعه، ج ۲۰، الباب ۳۱ من أبواب القصاص.

بمعنى أنّه إذا صدر عهد الذمّه هذا من أقلهم شأناً وقام الجندی العادی للمسلمین بعقد عهد الذمّه مع مجموعه من الأعداء الکفّار وأدخلهم فی ذمّه الإسلام فإنّ القائد للجیش الإسلامی لا ـ یحقّ له أن ینقض هذا العهد،فذمّه هذا الجندی العادی هی ذمّه المسلمین وکأنّ المسلمین هم الذین عقدوا هذا العهد مع جنود الأعداء فلا یحقّ لأحد نقضه، وهذا من تعالیم

الإسلام الکلیه(۱) .

قاعده نفی الغرر:

قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله : «المغرور یرجع علی من غره»(۲) فمن رأی أنّه وقع فی معامله موقع الغش من الطرف المقابل فله أن یرجع إلی الشخص الذی

غره، أو إذا کانت المعامله فیها غرر وغش(۳) فإنّ مثل هذه المعامله والبیع الغرری باطله.

قاعده الجب:

وهی «الإسلام یجب ما قبله»(۴) فإذا لم یکن الشخص فی صدر الإسلام أوالآن مسلماً، ولکنه إذا أسلم فإنّ إسلامه هذا یوءدی إلی العفو والصفح عن الأعمال التی ارتکبها قبل إسلامه ولا تترتب علیه الأحکام والعقوبات

الإسلامیه المقرره لهذه الأعمال ویستخرج منها فروع کثیره فی أبواب السیاسات والمعاملات وغیرها.

قاعده لا تعاد:

قال أبو جعفر الباقر علیه السلام : «لا تعاد الصلاه إلّا من خمس : الطهور،الوقت،والقبله، والرکوع، والسجود»(۵) وهذه من جمله القواعد الکلیه التی تقرر أنّ الصلاه لا تعاد بسبب وجود نقص وخلل فیها إلّا إذا کان النقص فی أحد

۱- انظر: وسائل الشیعه، ج۲۰، ص ۵۵، الباب ۳۱ من أبواب القصاص، ح ۱۰.

۲- القواعد الفقهیه، ص ۲۲۶.

۳- القواعد الفقهیه، البجنوردی، ج۱، ص ۱۷۶ و ۲۲۶.

۴- المصدر السابق، ج۱، ص ۳۷۱.

۵- وسائل الشیعه، ج۳، باب ۹ من أبواب القبله، ح ۱.

هـذه الأُمور الخمسه : أن يصـلّى بدون طهور، أو يصـلى فى خارج الوقت،أو مسـتدبراً القبله، أو بدون ركوع وسـجود، فمثل هذه الصـلاه يجب إعادتها، ولكن فى غير هذه الموارد الخمسه وفى حاله حدوث النقص غيرالعمدى أو الزياده غير العمديه فلا يجب عليه إعادتها.

قاعده التجاوز والفراغ:

وذلك فى قوله عليه السـلام : «كلّ شـيء شك فيه وقد جاوزه ودخل فى غيره فليمضى عليه»(۱) مثلاً لو شككت فى الصلاه هل أنّك قرأت فاتحه الكتاب أم لا ؟ فى حين أنّك تجاوزت مرحله القيام ودخلت فى الركوع، فكلّ

شك يكون لديك فى الجزء السابق فعليك بامضاء ذلك المشكوك وأنّك قدأتيت به.

وقول الصـادق عليه السـلام : «فى الميته لاـ تصـلِّ فى شـيء منه ولا فى سـبع»(۲) وهـذه من القواعـد الكليه التى تبين عـدم جواز الصلاه فى أجزاء الميته وكذلك فى أجزاء السبع والحيوان غير مأكول اللحم.

وقوله عليه السلام : «لابأس بالصلاه فيما كان من صوف الميته، إنّ الصوف ليس فيه روح»(۳) .

وقوله عليه السلام : «كلّ شيء يضر بطريق المسلم، فصاحبه ضامن بما يصيبه»(۴) .

وقوله عليه السـلام : «أيّما رجل أفزع رجلاً من الجـدار أو نفرت به دابه فخرفمات فهوضامن لديته وإن انكسـر فهو ضامن لديه ما ينكسر منه»(۵) .

۱- القواعد الفقهيه، ج۱، ص ۲۷۵.

۲- وسائل الشيعه، ج۳، ص ۲۴۹ أبواب لباس المصلى.

۳- المصدر السابق، ص ۳۳۳.

۴- المصدر السابق، ج ۱۹، ص ۱۸۱، ح۱۰.

۵- المصدر السابق، ص ۱۸۸، الباب ۱۵ من أبواب الضمان.

وهـذا یعنی إذا کان رجل إلی جانبه جدار أو حائل وکان یصـیح إلی شـخص آخر وبذلک نفرت دابته أو فزعت وانطلقت هاربه وسـقط راکبهاومات، فهذا الشـخص الذی افزع تلک الدابه أو افزع ذلک الشخص بصراخه فمات، فهو ضامن لدیته، أو إذا سقط الراکب فانکسرت عظامه بسبب هذه الحرکه الفجائیه فهو ضامن لأعضاءه المکسوره.

قاعده دیه أعضاء الإنسان :

وقوله علیه السلام : «کلّ ما کان فی الإنسان اثنان ففیهما الدیه وفی أحداهما نصف الدیه وما کان فیه واحد ففیه الدیه»(۱)

بمعنی أن کلّ ما کان من أعضاء الإنسان زوجاً ففیهما دیه إنسان کامل،مثلًا من أعضاء الإنسان الزوج : عینان، ویـدان، ورجلان، وأُذنـان، وبیضـتان،فهـذه الأعضاء فی بـدن الإنسان علی شـکل زوج فلو اتلف شـخص کلاهـذین العضوین فعلیه دیه کامله، وإذا اتلف أحداهما فقط فعلیه نصف دیه إنسان کامل، وما کان فی الإنسان فرداً ففیه الدیه کامله، مثلًا العقل یعتبرشـیئاً واحداً، فلو قام شخص باتلاف عقل شخص آخر فعلیه الدیه کامله،أو لو قطع عضوه التناسلی فعلیه دیه کامله، ومراد الإسلام من هذا الکلام

بیـان قـانون کلی فی مسأله الـدیات وأنّ أعضاء الإنسان الزوجیه والأعضاءالفردیه فی الإنسان إذا اتلفها شـخص فعلیه دیه کامله، مثلًا الأنف یعتبرعضواً واحداً فلو اتلفه شخص فعلیه الدیه کامله.

إذن فهـذه قواعـد کلیه وردت فی سیاق روایات المعصومین علیهم السـلام وبالإمکان تطبیقها علی الموارد الجزئیه وبذلک تتیح هذه القواعد فهماًللحکم الشرعی یفتح الطریق أمام المسلمین لحلّ الکثیر من المشاکل

۱- وسائل الشیعه، ج۱۹، ص ۲۱۷، الباب ۱ من أبواب دیات الأعضاء، ح۱۲.

والتعقیدات فی واقع الحیاه استناداً إلی هذه القواعد الکلیه، فلو أنّ المجتهداستند إلی هذه القواعد فی بیان الحکم الشرعی فکلامه حجّه وصحیح.

ومضافاً إلی أنّ الإمام المعصوم علیه السلام أمر أصحابه أن یبینوا للناس الأحکام الإلهیّه والافتاء فیهم، نری أنّ الإمام أمیرالموءمنین علیه السلام قال للقثم ابن عبّاس : «واجلس لهم العصرین فافتی المستفتی وعلّم الجاهل وذاکرالعالم»(۱) وهکذا تحرک الفقهاء فی بیان الأحکام الإلهیّه للناس وتذکیرهم لها «فَذَکِر إنّ الذِّکری تَنفَعُ المُوءمِنِینَ».

تعلیم الجاهل وتذکیر العالِم:

لیس العلم لوحده یمثل مفتاحاً لحلّ مشاکل الإنسان، فالإنسان ربّمایعلم الکثیر من المسائل ولکن علمه هذا لا یوءثر فی حلّ مشاکله، ولذلک نری أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله یقول ل- عبداللّه بن مسعود : اقرأآیات القرآن.

وعندما کان عبداللّه بن مسعود یقرأ القرآن ویصل إلی بعض الآیات یجدرسول اللّه صلی الله علیه و آله یبکی، وعلی ضوء ذلک فإنّ التذکر یفیدالإنسان کثیراً،وحتّی لو کان الإنسان عالماً بالمسأله فإنّه یحتاج إلی التذکر، وقد قرأناآنفاً فی الرساله التی وجهها أمیرالموءمنین علیه السلام لابن عباس أنّه قال له :

«واجلس لهم العصرین فافتی المستفتی وعلّم الجاهل وذاکر العالم».

وقال الإمام الصادق علیه السلام لأبان ابن تغلب : «اجلس فی مسجد المدینه وافتی الناس فإنی أحبُّ أن یری فی شیعتی مثلک یفتیهم»(۲) وهذا یعنی أنّ

مسأله الافتاء والاستفتاء کانت شائعه ومتواتره فی عصر المعصوم أیضاً.

وعن علی بن اسباط قال : قلت للرضا: یحدث الأمر لا أجد بدّا من

۱- نهج البلاغه، الرساله ۶۷؛ مستدرک الوسائل أبواب صفات القاضی الباب ۱۱،ح ۱۵.

۲- فهرست النجاشی، ص۷.

معرفته وليس فى البلـد الذى أنا فيه أحد أسـتفتيه من مواليك، قال عليه السـلام : «ءاتِ فقيه البلد فاسـتفتيه من أمرك فإذا أفتاك بشىء فخذ بخلافه فإنّ الحق فيه»(۱) .

وهكذا نرى أنّ الإمام الرضا عليه السـلام يأمر على بن اسباط بأن يتوجه إلى فقيه البلده ولو كان من أهل العامه ويستفتيه فى أمره ويسأله عن مسألته،ولكن إذا افتاه بشىء يجب عليه الأخذ بخلافه فإنّ الحقّ فى مخالفتهم.

تتمه ونتيجه:

مضافاً إلى الأدله المتعدده التى ذكرناها فى جواب الاخباريين والتى تقرر مشروعيه الاجتهاد، فهناك شواهد وجهات اُخرى لاثبات مشروعيه الاجتهاد، منها :

أولاً :أنّ الأئمّه كانوا يعلمون بأنّ عصر الغيبه الكبرى سيستغرق مدّه طويله وأنّ شيعه أهل البيت سيكونون محرومين من حضور الإمام، كماورد فى كلمات الأئمّه عليهم السلام أنّهم كانوا يتوقعون صعوبات جمّه وأزمات كثيره ومحن متواليه فى عصر غيبه الإمام المعصوم، إذن فالإمام المعصوم كان يملك علماً حضورياً وواقعياً بتحقق عصر الغيبه وعدم توصل الناس للمعصوم.

ثانيا:إنّ المعصوم يعلم بأنّ الناس بمقتضى فطرتهم فى ذلك العصرالظلمانى الطويل للغيبه سيرجع الجاهل فيهم إلى العالم بحكم عقلهم وأنّ اتباع أهل البيت عليهم السلام يرجعون إلى الفقهاء لفهم أحكام دينهم.

ثالثا:إنّ الأئمّه عليهم السلام كانوا يعلمون بأنّ فقهاء الشيعه وعلمائهم فى هذاالعصر الظلمانى فى الغيبه يرجعون إلى أحاديثهم ورواياتهم لبيان الحكم الشرعى للناس ويعتمدون على كتبهم الروائيه التى بين أيديهم، وكذلك

۱- وسائل الشيعه، ج۱۸، ص ۸۲، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، ج۲۳.

یعلمون أنّ علماء الشیعه کانوا حتّی فی عصر حضورهم وحیاتهم یعتمدون علی الکتب الروائیه المدوّنه، ولذلک کان الأئمّه یأمرون أصحابهم دائماً بکتابه الأحادیث، فکان أصحابهم یسمعون الأحکام الشرعیه من الأئمّه ویدوّنونها ویحفظونها وکان الأئمّه علیهم السلام یقولون :

«سیأتی زمان لا یأنس العلماء إلّا بکتبهم»(۱) أی هذه الکتب التی کتبوا فیهاالأحادیث والروایات ودوّنوها، فکان الأئمّه یرغّبون علماء الشیعه بتدوین الأحادیث وروایات المعصومین علیهم السلام ویقولون لهم أنّه سیثیبهم اللّه تعالی یوم القیامه علی کلّ حرف نوراً ومقاماً کریماً(۲) .

وعلی هذا الأساس فإنّ إرتباط العلماء بکتبهم ومصنفاتهم الروائیه موءید من جانب المعصوم، وقد أمر الأئمّه أصحابهم وفقهاء الشیعه بتفریع الأحکام وبیان جزئیات الأحکام الشرعیه من خلال تطبیق تلک القواعدوالاُصول الکلیه التی بیّنها المعصوم أو بیّنها القرآن الکریم، مثلًا : إنّ الحکم

الذی یبینه علماء الإسلام فی رفع الحکم الضرری مستند فی شریعه الإسلام إلی قاعده «لا ضرر» التی وردت علی لسان النبی الکریم صلی الله علیه و آله : «لاضرر ولا ضرار فی الإسلام»، وإذا کان هناک حرج فی حکم من الأحکام

الشرعیه کالوضوء فی الهواء البارد أو الحرج علی المکلّف من الوضوءبسبب المرض فإنّ مثل هذا الوضوء یعتبر حرجیاً وغیر واجب، ومستندفتوی العلماء والفقهاء هو ما ورد فی القرآن الکریم : «وَمَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ...»(۳)

وهکذا بالنسبه للعقد الذی یجب الوفاء به مشروط بأن یکون العاقدبالغاً، ومکلفاً، عاقلًا، مالکاً حتّی یجب الوفاء بذلک العقد، ومستند الفقهاءفی ذلک قاعده «اوفوا بالعقود» التی ذکرت فی کتاب اللّه، وهکذا فی الموارد الاُخری سواءً فی مورد القضاء أم فی مورد الفتوی فإنّ الفقهاءعندما یتحرکون لبیان الأحکام الشرعیه فإنّهم یعتمدون علی تلک القواعد

الکلیه الوارده فی لسان القرآن والسنّه بوصفها منبع الأحکام الشرعیه الجزئیه.

وهکذا فی مورد علاج الروایات المتعارضه فإن ترجیح أحد الروایتین

۱- وسائل الشیعه، ج۱۸، ص۷۲، الباب ۱۱ أبواب صفات القاضی. ح ۸ .

۲- المصدر السابق، ص ۱۷۲، الباب ۸ من أبواب صفات القاضی، ح ۸۰.

۳- سوره الحج، الآیه ۷۸.

أو الحکم بالتخییر یستند لبیان المعصوم حیث ورد الترجیح بالافقه والأعدل والاوثق و...، وإلّا فإن فقدت المرجحات تصل النوبه إلی التخییر.

وهکذا بالنسبه للشخص الذی یعیش فی بلد أو فی الصحراء وحدث له أمر ومسأله لا یعرف حکمها الشرعی، فهنا یقول الإمام : عندما تکون فی بلد من البلدان ولا تجد فی ذلک البلد من یوافقک علی مذهبک، أی لا تجدعالماً موالیاً لأهل البیت فی ذلک البلد، فارجع إلی فقیه ذلک البلد فکلّ حکم یذکره لک ذلک الفقیه فأعمل علی خلافه فإنّ الرشد والهدی فی العمل بخلاف الفقیه العامی، والمراد مما تقدّم أن جمیع هذه الطرق والدلائل وبیان القواعد الکلیه فی لسان الروایات إنّما هو لأجل بیان

الأحکام بطریقه الاجتهاد وأنّ استنباط الأحکام من هذه القواعد الکلیه صحیح ومشروع.

ولولا هذا الطریق لمشروعیه بیان الأحکام ولو لم یکن الاجتهاد موقع رضی المعصوم فإنّ الإمام یجب أن ینهی العلماء والفقهاء عن ذلک ویرشدهم إلی طریق آخر غیر طریق الاجتهاد واستنباط الأحکام ویقول لهم بأنّه لا ینبغی علیکم بیان الأحکام وفهم الأحکام من طریق الاجتهاد،والحال أنّه لم یرد مثل هذا النهی والردع عن المعصوم علیه السلام ولم ینه الإمام الفقهاء عن الاجتهاد واستنباط الأحکام من الکتاب والسنّه، ولیس فقط لم یردع عن ذلک بل أمر بالفتوی به وکان فقهاء الشیعه وعلمائهم یتحرکون علی أساس هذه المنهجیه الاجتهادیه فی عصر المعصوم نفسه وکانوایبیّنون الأحکام للناس بواسطه فهمهم الاجتهادی للروایات والنصوص.

وعلی أیّه حال یکفی فی إثبات المطلوب وأنّ الإمام مضافاً إلی أنّه لم یردع عن الاجتهاد فقد کان یحثّ العلماء علی الافتاء، ما ورد فی الروایه المعروفه عن الإمام الصادق علیه السلام یقول لأبان بن تغلب : «اجلس فی المدینه وافتی الناس فإنی أحبّ أن یکون فی شیعتی مثلک یفتیهم»(۱) .

وهکذا ما ورد فی روایه اُخری والتی تقرر الثواب العظیم والأجرالاُخروی الکبیر للعلماء الذین یتحرکون فی حیاتهم لبیان الأحکام الإلهیّه وقد عبّر عنهم الإمام بأنّهم «الکافلون لأیتام آل محمّد والراشدون لشیعتناإلی الطریق المستقیم والمرابطون فی الثغور والحافظون لهم من الضلاله والزیغ». وبا إنّ رئیس المحدّثین الشیخ الصدوق رحمه الله کان من جمله العلماءالذین وقعوا مورد تأیید المعصوم، وطبقاً لما ذکره بعض المورخین أنّ الصدوق ولد بدعاء الإمام صاحب الزمان علیه السلام ، ومن جمله هولاء العلماءالشیخ المفید رحمه الله الذی أنشد الإمام صاحب الزمان علیه السلام أبیاتاً

۱- فهرست النجاشی، ص ۷.

فی حقّه عند وفاته وکتبت علی قبره المبارک وهی :

لا صوت الناعی بفقدک إنّه یوم علی آل الرسول عظیم

إذن فمثل هـذه العبارات والکلمات من إمام العصر فی تأییده لعلماءالشـیعه کالشـیخ المفید والشـیخ الصدوق والسـیّد المرتضـی والسیّد الرضی والشیخ الطوسی رحمهم الله وأمثالهم، یتبین من ذلک أن حکمهم وفتاواهم کانت

مورد رضا المعصوم وأنّ الأحکام التی یبینونها هی أحکام إلهیه.

إنّ الأئمّه المعصومین علیهم السـلام کانوا فی عصـر حضورهم والبالغ مدّه ثلاثمائه سنه (أی ۷۰ سـنه زمان الغیبه الصغری و ۲۳۰ سنه عصـر حضورالمعصومین) کـانوا هم المبینین للأحکام الإلهیّه، وبعـد ثلاثمائه سـنه وفی عصـر الغیبه الکبری کانت مسوءولیه بیان الأحکام علی عهـده علماءالإسـلام حیث یسـتخرجون الأحکام والقواعـد الـدینیه من منابعها الکلیه من ظاهر الکتاب والسـنّه ویقدمونها للناس وبذلک یحفظون الإسـلام وأحکام الشـریعه الإسلامیّه بالرغم من وجود العوائق والموانع التی کانت الحکومات الظـالمه وقوی الکفر والا ـنحراف والجور تضـعها أمـام حرکتهم الإلـهیّه ولمنع تقـدّم الإسـلام والمسـلمین، إلاّ ـ أنّ علماء الإسـلام والفقهـاء تصـدوا لکـلّ هـذه الموانـع وواجهـوا قـوی الکفر والا ـنحراف وحفظـوا دین اللّه للبشـریه : «یُرِیـدُونَ أَنْ یُطْفِئُوا نُورَ اللّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَیَأْبَی اللّه ُ إِلاَّ أَنْ یُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ کَرِهَ الْکَافِرُونَ»(۱) .

الکافلون لأیتام آل محمّد صلی الله علیه و آله :

کـان البحث فی مسـأله النظر والاجتهـاد الموجود والمصـطلح فی الحوزات العلمیه وأنّ الفقیه یحکم بالاسـتناد إلی ظاهر الکتاب والسـنّه ویسـتنبط الحکم الإلهی وأنّ هذه الطریقه صـحیحه ومشـروعه وتعتبر حجّه شرعیه، وقد ورد فی بعض الروایات التعبیر عن علماء الدین بالکافلین

۱- سوره التوبه، الآیه ۳۲.

لأیتام آل محمّد صلی الله علیه و آله ، وهنا نستعرض بعض هذه الروایات التی تقرر فی مضمونها الاحترام الکبیر والتجلیل للعلماء والفقهاء لبیانهم الأحکام الشرعیه وهدایه الناس إلی الصراط المستقیم وأنّ العالِم إذا انقذ مسلماً من الجهل والضلاله فإنّ اللّه تعالی سیثیبه فی یوم القیامه بما لا یعلم مقدارثوابه إلاّ اللّه تعالی.

فعن أبی محمّد العسکری علیه السلام : «ألا فمَن هداه وأرشده وعلّمه شریعتنا کان معنا فی الرفیق الأعلی».

وعن الصدّیقه الطاهره فاطمه علیهاالسلام أنّها قالت: «سمعت أبی یقول: إنّ علماء شیعتنا یحشرون فیخلع علیهم من خلع الکرامات علی قدر کثرت علومهم وجدّهم فی إرشاد عباد اللّه أیضا حتی یخلع علی الواحد منهم ألف ألف حلّه من نور ثمّ ینادی عزّوجلّ: أیّها الکافلون لأیتام آل محمّد الناعشون لهم عندانقطاعهم عن آبائهم الذین هم أئمّتهم هؤلاء تلامذکم والأیتام الذین کفلتهم ونعشتهم فاخلعوا علیهم خلع العلوم فی الدنیا، فیخلعون علی کل واحد من أولئک الأیتام علی قدر ممّا أخذوا عنهم من العلوم حتی أنّ فیهم یعنی فی الأیتام لمن یخلع علیه مائه ألف خلعه وکذلک یخلع هؤلاء الأیتام علی من تعلم منهم، ثمّ إنّ اللّه تعالی یقول: أعیدوا علی هؤلاء العلماء الکافلین لأیتام آل محمّد حتی تتمّ خلعهم وتضاعفوها ویضاعف لهم وکذلک علی مَن خلع وعلیهم وعلی من یلیهم».

وکانت المخاطبه بهذه الکلمات الزهراء فاطمه علیهاالسلام حیث قال لها: «یا أمه اللّه، إنّ سلکه من تلک الخلع أفضل ممّا طلعت علیه الشمس، ثم قال: ألف ألف مرّه»(۱) .

ومثل هذا الحدیث ما ورد أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله عندما أرسل الإمام علی علیه السلام إلی الیمن للقضاء قال له : «لأنّ یهدی اللّه بک رجلاً خیر ممّا

۱- بحار الانوار، ج۲، ص ۳، کتاب العلم، ح۳.

طلعت علیه الشمس».

فضیله العالم ومقامه یوم القیامه:

یقول اللّه عزّوجلّ: «یَرْفَعْ اللّه ٔالَّذِینَ آمَنُوا مِنْکُمْ وَالَّذِینَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللّه ٔبِمَا تَعْمَلُونَ خَبِیرٌ»(۱) .

قال علی بن أبی طالب علیه السلام : «من کان من شیعتنا عالما بشریعتنا، فأخرج ضعفاء شیعتنا من ظلمه جهله جاء یوم القیامه علی رأسه تاج من نور، یضیی ء جمیع العرصات، ثم ینادی منادٍ: یا عباد اللّه! هذا عالم من تلامذه بعض علماء آل محمّد ألا فمَن أخرجه فی الدنیا من حیره جهله، فالیتشبث بنوره، لیخرجه من حیره ظلمه العرصات إلی نزهه الجنان، فیخرج کل من کان علّمه فی الدنیا خیراأو فتح من قلبه من الجهل قفلاً أو أوضح له عن شبهه بحذافیرها أی بأجمعها»(۲) .

قال الإمام الحسن بن علی علیه السلام : «فضل کافل الیتیم من آل محمّد المنقطع عن موالیه، فضله کفضل الشمس علی الصحی»(۳) .

وکوکب الصحی هو بنات النعش، وبنات النعش کوکب خفات لا ظهور له کثیرا.

قال الإمام الحسین علیه السلام : «من کفل لنا یتیما، قطعته عنّا محبتنا باستتارنا،ینادی المنادی من عنداللّه تعالی: اجعل له یاملائکتی فی الجنان بعدد کل حرف علّمه ألف ألف قصر».

وهذا هو الثواب العظیم الذی یعطیه اللّه تعالی للعلماء والفقهاء الذین یعملون علی هدایه أیتام آل محمّد صلی الله علیه و آله ورعیتهم وبیان الأحکام الشرعیه لهم.

۱- سوره المجادله،الآیه ۱۱.

۲- بحار الأنوار، ج۲، ص ۲، ح ۲.

۳- المصدر السابق، ج۲، ص۲، ح۲.

قال علی بن الحسین علیهماالسلام : «فأبشروا علماء شیعتنا بالثواب الأعظم والجزاءالأوفر لا یعلم إلّا اللّه العلیم الحکیم».

قال الإمام محمّـد الباقر علیه السـلام : «العالم کمَن معه شـمعه تضـیی ء للناس، فکل مَن أضاءت له، فخرج لها من حیره أو نجاها من جهل فهو من عتقائه من النار،واللّه یعوضه عن ذلک بکل شعره لمَن أعتقه».

والمقصـود ممّـا تقـدّم مـن الروایـات الشـریفه أنّ العـالم والفقیه الشـیعی یملـک عنـد اللّه مثـل هـذا المقـام وأنّه کافـل أیتـام آل محمّدصـلی الله علیه و آله کمـا صـرّحت بـذلک الروایـات، ومن هنا فکلّ شـخص یعمل علی هـدایه أیتام الشـیعه ویخرجهم من أجواء الجهـل والضـلاله إلی أجواء العلم والهـدایه فـإنّ اللّه تعالی سـیکتب له مثل هـذا المقام، وهنا کیف یمکن القول أنّ کلام هـذاالعالم فی بیـان الأحکام الإلهیّه غیر حجّه ؟ هل یمکن أن یکون للعالم مثل هـذا المقام ومع ذلک فإنّ کلامه مخالف للحکم الإلهی والشرع ؟

وقال رسول اللّه صـلی الله علیه و آله : «علماء اُمتی کأنبیاء بنی إسرائیل»،وهناک روایه عن النبی الأکرم صلی الله علیه و آله أیضاً بهـذه العبـاره : «علمـاء اُمّتی أفضـل من أنبیـاء بنی إسـرائیل» والمراد من هوءلاء العلماء هم الأئمّه المعصومین علیهم السـلام لاأن یکـون المقصـود العلمـاء غیر المعصـومین، لأنّـه عنـدما یکـون الأنبیـاء معصـومین فلایمکن أن یکـون غیر المعصـوم أفضـل من المعصوم.

إذن فـإذا عمـل علمـاء الإســلام بـوظیفتهم الشـرعیه وعملـوا علی هـدایه النـاس إلی الصـراط المسـتقیم وکفلـوا أیتـام آل محمّد المنقطعین عن إمـام زمـانهم، ففی یوم القیـامه یکون ذلـک العالم شـفیعاً للناس وکـذلک الأشـخاص الـذین تتلمـذوا علی یـدیه واستقوا منه المعارف والأحکام الإلهیّه فهم أیضاًسینالون مقام الشفاعه.

المربی والحافظ للدین:

عن الإمام أمیرالمؤمنین علی علیه السلام أنّه قال: «العلماء حکّام علی الناس»(۱) .

۱- مستدرک الوسائل.

قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام : «علماء شيعتنا مرابطون بالثغورالذى يلى ابليس وعفاريته، يمنعونهم من الخروج على ضعفاء شيعتنا ألا فمَن أتعب لذلك من شيعتنا كان أفضل ممّن جاهد الروم والترك والخزر ألف ألف مرّه»(۱) .

وقد ورد أيضاً فى الروايات الشريفه: «مداد العلماء أفضل من دماءالشهداء»(۲) .

والحقيقه أنّ العالم المبين للأحكام الإلهيّه للناس، كما تصرح به هذه الروايه أفضل عند اللّه ألف ألف مرّه من المجاهد، فإنّ مداد قلم العالم يوءدى دورين : فهو من جهه يحفظ الدين الإسلامى، ومن جهه اُخرى يعمل على تربيه المجاهدين والشهداء، بمعنى أنّ الشهيد الذى وصل إلى تلك المرتبه الساميه من جراء جهاده واعتقاده وتضحيته إنّما هو بواسطه تربيه عالم الدين لأنّه مبين للأحكام الإلهيّه وأنّ الجهاد فى سبيل اللّه له ذلك المقدار من الثواب والمقام عند اللّه، وبهذا البيان والكلام يتحرك

المجاهد فى طريق الجهاد فى سبيل اللّه، إذن فالعالم يؤدّى بقلمه وبيانه عملين ومهمتين : فهو يحفظ الدين وكذلك يربى الشهداء والمجاهدين،ومعلوم أنّ من يوءدّى عملين عظيمين بقلمه ويجمع بين حفظ الدين وتربيه المجاهدين أفضل عند اللّه من المجاهد الذى يقوم بعمل واحد وهو الدفاع عن الدين.

ثمّ إنّ الإمام عليه السلام ذكر العلّه لكون العالم المبيّن للأحكام أفضل ألف ألف مرتبه من المجاهد فى سبيل اللّه وقال : (لأنّه يدافع عن أديان محبينا،وذلك «المجاهد» يدافع عن أبدانهم) فهذا العالم يدافع عن دين شيعتناومحبينا، وأمّا المجاهد فإنّه يدافع عن أبدانهم ودنياهم فى مقابل الأعداءمن الروم والترك والخزر.

إنّ حقيقه الإنسان ترتبط بروحه، وعندما تريد الروح أن تتحرك فى هذه الدنيا فإنچها تستخدم الوسيله للتحرك وهى الأقدام، أو عندما تريدأن تتحدث مثلاً تستخدم الآداه لذلك وهو اللسان، وعندما تريد أن تكتب،

۱- بحار الأنوار، ج۲، ص ۵

۲- مستدرك الوسائل، ج۱۷، ص ۳۲۱.

فالوسیله لـذلک الیـد، ومعلوم أنّ الأدوات لیست لها قیمه صاحب الأدوات،فأدوات البدن المادیه نسبتها إلی الروح کذلک مثل نسبه القلم إلی الکاتب،فعنـدما یقول الإمام : مقام العالم أفضل ألف ألف مرّه من مقام المجاهد،فلأنّ العالم حافظ دین المجتمع والناس، وأمّا المجاهد فی سبیل اللّه فیحفظ أبدان الناس.

قال الإمام موسـی ابن جعفر علیه السـلام : «فقیه واحـد ینقذ یتیما من أیتامنا من المنقطعین عنّا وعن مشاهدتنا بتعلیم ما هو محتاج إلیه، أشدّ علی ابلیس من ألف عابد»(۱) .

قال الإمام محمّـد بن علی الجواد علیه السـلام : «من تکفّل بأیتام آل محمّد صـلی الله علیه و آله المنقطین عن إمامهم، المتحیرین فی جهلهم، الاساری فی أید شیاطینهم وفی

أیـد النواصب من أعدائنا، فاستنقذه منهم وأخرجهم من حیرتهم لیفضـلون عنداللّه تعالی علی العباد بأکثر من فضل السـماء علی الأرض»(۲) .

قال الإمام علی بن محمّد الهادی علیه السـلام : «لولا من یبقی بعد غیبه قائمنا من العلماء الداعین إلیه والدالّین علی علمه والذابین عن دینه بحجج اللّه والمنقذین لضعفاء عباد اللّه من شباک ابلیس ومردته ومن فخاخ النواصب لما

بقی أحـد إلّا ارتـد عن دین اللّه، ولکنّهم الذین یمسـکون أزمه قلوب ضعفاءالشیعه، کما یتمسک صاحب السـفینه سکانها، هم الأفضلون عند اللّه عزّوجل»(۳) .

فعن أبی محمّد العسکری علیه السلام عن أبیه عن آبائه علیهم السلام عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله

قال: «أشـدّ من الیتم الیتیم الذی انقطع عن أبیه یُتم یتیم انقطع عن إمامه... إلّافم هداه وأرشده، وعلّمه شـریعتنا مان معنا فی الرفیق الأعلی»(۴)

والحاصـل ممّـا ذکرنـا من سـیره المتشـرعه والسـیره العقلائیه التی لم یردالنهی والردع عنها، والنصوص الشـرعیه، کلّها تـدلّ علی مشـروعیه الاجتهادالمصـطلح الموجود، ویتبین من ذلک أنّ المسـلک الصحیح هو مسلک المجتهدین وأن ما قالوه وعملوا به هو الحقّ المبین.

«هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لاَ یَعْلَمُونَ

۱- بحار الأنوار، ج۲، ص ۵.

۲- المصدر السابق، ص۶.

۳- انظر: بحار الأنوار، ج ۲، ص ۶.

۴- بحار الأنوار، ج۲، ص ۲.

إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أَوْلُوا الْأَلْبَابِ»(١)

الفصل الثالث: عدم جواز الإفتاء بغير علم ولا كتاب ولا هدى

حرمه الافتاء بدون علم:

إنّ مقتضـى الروايـات الكثيره والمتواتره النهى عن الفتوى بغير علم،وهـذه الروايـات تقع فى مقابـل تلـك الروايات التى ورد فيها تأييـد الإمـام المعصوم للفتوى والاجتهـاد، وبـالطبع الأخبار الناهيه عن الفتوى بغير علم لا تنهى عن الفتوى بشـكل مطلق بل تنهى عن الفتوى بغير علم، وهى تدلّ

بالمفهوم والدلاله الالتزاميه على جواز الافتاء عن علم.

ص: ١١۴

١- سوره الزمر، الآيه ٩.

عن أبی عبیده قال: قال أبوجعفر علیه السلام : «من أفتی الناس بغیر علم ولا هدی من اللّه تعالی لعنته ملائکه الرحمه وملائکه العذاب ولحقه ورز من عمل بفتیاه»(۱).

وحاصل هذه الروایه أنّ الإفتاء بغیر علم والاجتهاد بدون الاستفاده من علوم أهل البیت علیهم السلام ممنوع ومنهی عنه، وهذا هو عمل المخالفین للأئمّه

الذین کانوا یفتون الناس بدون الرجوع إلی الأئمّه ومستندهم فی ذلک الرأی والقیاس والاستحسانات العقلیه الباطله.

عن حمزه بن حمران قال: سمعت أباعبداللّه علیه السلام یقول: «من استأکل بعلمه أفتقر، قلت: إنّ فی شیعتک قوما یتحملون علومکم ویبثونها فی شیعتکم فلایعدمون منهم البر والصله والإکرام. فقال الإمام علیه السلام : لیس أولئک

بمستأکلین إنّماذلک الذی یفتی بغیر علم وهدی من اللّه لیبطل به الحقوق طمعا فی حطام الدنیا»(۲).

والحطام هو الأجزاء الصغیره من الخزف المکسور حیث یعبّر عنهابالحطام، ومقصود الإمام أنّ المستأکلین بالعلم هم الذین یفتون الناس علی خلاف الحقّ ویخلطون الحقّ مع الباطل طمعاً فی حطام الدنیا.

إذن فالافتاء وبیان الحکم الشرعی بدون الاستمداد بهدایه المهتدین الإلهیین من أرباب الوحی والعصمه یکون مشمولاً للأخبار الناهیه عن الفتوی بغیر علم، وفی مقابل ذلک إذا کانت الفتوی وبیان الحکم الشرعی بهدایه من اللّه وبهدایه من أرباب الوحی والعصمه فلا یکون مشمولاًللأخبار الناهیه عن الفتوی بغیر علم بل هی فتوی ناشئه من معین علوم

أهل البیت ولیس فقط لم یرد النهی عنها بل ورد الأمر بها وأن هذا العمل یقع مورد رضا أهل البیت والإمام المعصوم علیه السلام .

الروایات الناهیه عن الافتاء بغیر علم:

أمّا الروایات الناهیه عن الفتوی بغیر علم فهی ناظره إلی الفتوی التی

۱- وسائل الشیعه، ج۱۸، الباب ۴ من أبواب صفات القاضی، ح ۱، وقریب من هذاالمضمونح، ۱، ۲، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۳، الباب ۴ من أبواب صفات القاضی أیضا.

۲- وسائل الشیعه، ج۱۸، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، ح۱۲.

تنطلق من الرأی والحدس فی مقابل العمل بروایات وأحادیث الأئمّه المعصومین علیهم السلام ، لأنّه لا شک ولا ریب أنّ الاجتهاد فی مقابل النصّ باطل عقلاً وشرعاً، وقد تقدّم فیما سبق إثبات بطلان مدرسه القیاس التی تری العمل بالقیاس والرأی، وقلنا أنّ العمل بالرأی باطل عقلاً، لأنّ العقل لیس مشرعاً ولا یمکنه بیان حکم اللّه فی المسائل الشرعیه بشکلب مطلق.

مضافاً إلی أنّ العقل لا یحیط بالواقعیات، وعندما لا یملک إحاطه بأُمورالواقع فهو جاهل بالواقع ولا یمکنه أن یبیّن حکم اللّه، فالعقل إنّما یستطیع فی بعض الموارد الکشف عن الحکم الإلهی لا تشریع الحکم الإلهی.

والعمل بالقیاس باطل شرعاً أیضاً لأنّ : «السنّه إذا قیست محق الدین»(۱) و«إن دین اللّه لا یصاب بالعقول»(۲).

وللأسف نری بعض المخالفین حتّی فی عصر حضور المعصوم کانوایجتهدون برأیهم ویفتون الناس فی مقابل رأی المعصوم ویرفعون رایه المخالفه للمعصومین لیوصدوا الطریق أمام الناس للاستفاده من علوم

أهل البیت علیهم السلام ، وکان الخلفاء والحکّام فی ذلک الوقت یدعمون هذاالاتجاه وکان الطواغیت أمثال معاویه ویزید والحجاج وجمیع سلسله الظالمین فی کلّ زمان یتحرکون علی مستوی منع الناس من الرجوع إلی

أهل البیت والإمام المعصوم علیه السلام .

فعن تفسیر العیّاشی عن اسحاق بن عمّار، عن أبی عبداللّه علیه السلام فی حدیث قال: «یظنّ هؤلاء الذین یدّعون أنّهم فقهاء علماء، أن قد أثبت جمیع الفقه والدین ممّا یحتاج إلی الأُمّه، ولیس کل علم رسول اللّه صلی الله علیه و آله علموه، ولا صارإلیهم من رسول اللّه صلی الله علیه و آله ولا عرفوه وذلک أنّ الشیء من الحلال والحرام والأحکام یرد علیهم فیسألون عنه ولا یکون عندهم فیه أثر عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله

ویستحیون أن ینسبهم الناس إلی الجهل ویکرهون أن یسألوا فلا یجیبون،فیطلب الناس العلم من معدنه فلذلک استعملوا الرأی والقیاس فی دین اللّه وترکوا الآثار ودانوا بالبدع وقد قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله کل

بدعته ضلاله فلو أنّهم إذا

۱- بحار الأنوار، ج۲، ص ۳۱۵، ح۸۱.

۲- المصدر السابق.

سئلوا من دين اللّه فلم يكن عندهم فيه أثر عن رسول اللّه

صلی الله علیه و آله ردوه إلی اللّه ورسوله وإلی أولی الأمر منهم لعلمه الذین یستنبطونه منه من آل محمّد

صلی الله علیه و آله »(۱) .

وهم یعملون بالرأی والقیاس فی مقابل النص والأحادیث النبویه.

فعن سماعه عن أبی الحسن موسی علیه السلام فی حدیث قال: «ما لکم وللقیاس، إنّما هلک من هلک من قبلکم بالقیاس، ثم قال الإمام علیه السلام :

إذا جاءکم ماتعلمون فقولوا وإذا جاءکم ما لا تعلمون منها وأومی بیده إلی فیه، ثم قال: لعن اللّه أبا حنیفه کان یقول قال علی وقلت أنا... و قال الصحابه وقلت أنا قال:

أکنت تجلس إلیه؟ قلت: لا ولکن هذا کلامه.

فقلت: أصلحک اللّه، أتی رسول اللّه الناس بما یکتفون به فی عهده؟ قال: نعم وما یحتاجون إلیه إلی یوم القیامه، فقلت: أضاع من ذلک شیء؟ فقال الإمام: لاهو عند أهله محفوظ»(۲) .

وقد کان لأبی عبداللّه علیه السلام مناظرات واحتجاجات مع أبی حنیفه فی نهیه علیه السلام إیّاه عن القیاس ولکنّه لم یجعل اللّه له نورا فما له نور وقد قال الإمام علیه السلام لأبی حنیفه: أنت فقیه أهل العراق؟ قال نعم.

قال الإمام علیه السلام : فبم تفتیهم؟ قال أبوحنیفه: بکتاب اللّه وسنّه نبیّه، قال الإمام علیه السلام : یا أبا حنیفه تعرف کتاب اللّه حق معرفته وتعرف الناسخ والمنسوخ؟ قال أبوحنیفه: نعم.

قال الإمام علیه السلام : یا أباحنیفه لقد ادعیت علما ویلک ما جعل اللّه ذلک إلّا عند أهل الکتاب الذین أنزل علیهم، ویلک ولا هو إلّا عند الخاص من ذریّه نبیّنا محمّد صلی الله علیه و آله وما ورّثک اللّه من کتابه حرفا... إلی

أن قال: یا أبا

۱- وسائل الشیعه، ج۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، ح ۴۹.

۲- المصدر السابق، ح۳.

حنيفه إذا ورد عليك شيء ليس فى كتاب اللّه ولم تأت به الآثار و السنّه كيف تصنع؟ فقال: أصلحك اللّه أقيس واعمل فيه برأيى.

فقال الإمام عليه السلام : يا أباحنيفه إنّ أول مَن قاس ابليس الملعون، قاس على ربّنا تبارك وتعالى فقال: أنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين، قال فسكت أبوحنيفه.

فقال الإمام عليه السلام : يا أبا حنيفه أيّهما أرجس البول أو الجنابه؟ فقال أبو حنيفه: البول، فقال الإمام عليه السلام : ما بال الناس يغتسلون فى الجنابه ولايغتسلون من البول، فسكت أبو حنيفه.

فقال الإمام عليه السلام : يا أبا حنيفه أيّهما أفضل الصلاه أو الصوم؟ قال أبوحنيفه: الصلاه، فقال الإمام عليه السلام : فما بال الحائض تقضى صومه ولاتقضى صلاتها (لأنّه على القياس يكون الأمر خلاف ذلك حيث تقضى صلاتها دون صومها لأهميّه الصلاه)، فسكت أبوحنيفه(۱).

على القياس لابدّ أن يكون عكس

الروايات الناهيه:

وحاصل الروايات الناهيه الكشف عن حرمه الفتوى بدون الرجوع لعلوم أهل البيت، بل إنّ بعض أئمّه مذاهب العامه كانوا يرجعون فى المسائل المشكله إلى أهل البيت ويحصلون على الحكم الشرعى لهذه المسائل.

«أوصى رجل لآخر من أهل خراسان بمائه ألف درهم، وأمر أن يعطى أبوحنيفه جزءا منه، فسئل أبوحنيفه وغيره عن مقدار الجزء فى هذه

۱- وسائل الشيعه، ج۱۸، الباب ۱۶ من أبواب صفات القاضى، ح ۳۷.

الوصیّه، فقـالوا: هو الربع، ثم إنّ أبـاحنیفه أمر الرجـل بسؤال جعفرالصادق علیه السـلام عنه، فجاء الرجل إلی الإمام الصادق علیه السلام فقال:

إنّ أباحنیفه یقول بأنّ معنی الجزء ربع المال، فقال الإمام: کیف یکون معناه الربع؟

قـالوا: لقوله اللّه تعـالی: «فخـذ أربعه من الطیر»قال الإمام الصادق علیه السـلام : «وقـدعلمت الطیور أربعه، فکم کانت الجبال إنّما الأجزاء للجبال، لیس لطیر،فقالوا: ظننا أنّها أربعه، فقال الإمام علیه السلام : ولکن الجبال عشره»(۱)

المهم أنّ الرجل عندما رجع إلی الإمام عرف معنی الجزء أنّه العشر لاالربع کما توهمّ أبوحنیفه.

محمّد ابن یعقوب عن الحسین بن محمّد، عن السیاری قال: روی عن ابن أبی لیلی أنّه قدم علیه رجل یعنی (جاریه)، فقال: له إنّ هـذا بـاعنی هـذه الجـاریه، فلم أجـد علی رکبها حین کشـفتها شـعرا وزعمت أنّه لم یکن لهاقط، فقال له ابن أبی لیلی: إنّ الناس یحتالون لهذا بالحیل حتی یذهبوا به،فما الذی کرهت.

قـال: أیّهـا القاضـی إن کـان عیبـا فاقض لی به، قال: اصبر حتی أخرج إلیک، فإنّی أجـد أذی فی بطنی، ثم دخل وخرج من باب آخر، فأتی محمّدبن مسـلم الثقفی فقال له: أی شـیء تروون عن أبی جعفر علیه السلام فی المرأه لایکون علی رکبها شعرا یکون ذلک عیبا؟ فقال محمّد بن مسـلم: أمّا هذانصّا فلا أعرفه، ولکن حدثنی أبو جعفر علیه السلام عن آبائه عن النبی صلی الله علیه و آله أنّه قال: «کل ما کان فی أصل خلقت فزاد أو نقص فهو عیب»فقال له: ابن أبی لیلی حسـبک، ثم رجع إلی القوم فقضـی لهم بالعیب(۲) .

عن محمّد بن مسلم قال: إنّی لنائم ذات لیله علی السطح إذا طرق طارق، فقلت من هذا فقال: شریک رحمک اللّه، فأشرفت، فإذا هی امرأه

۱- سفینه البحار، ج۱، ص۲۴۸.

۲- وسائل الشیعه، ج۱۲، ص ۴۱۰، الباب ۱ أبواب أحکام العیوب، ح ۱.

فقالت: لی بنت عروس ضربها الطلق فما زالت تطلق حتی ماتت، والولدیتحرک فی بطنها و یذهب ویجییء فما أصنع؟

فقلت: یا أمت اللّه سئل محمّد بن علی بن الحسین الباقر علیه السلام عن مثل ذلک، فقال یشقّ بطن المیت ویستخرج الولد یا أمت اللّه افعلی مثل ذلک ان یا أمت اللّه.

الأهم والمهم:

وهذه الروایه تقرر قانوناً کلیاً فی مسأله دوران الأمر بین الأهم والمهم،فالمرأه قد ماتت ولکن الطفل فی بطنها حیّ، ومن الواضح أن نجاه الطفل الحی أهم من إحترام بدن المیت فلذلک یجب شق بطنها واخراج الطفل منه، وذلک علی أساس تقدیم الأهم علی المهم، ومن هنا قال الإمام : «یاأمّه اللّه افعلی مثل ذلک»، یعنی أن کلّ مورد مثل هذا المورد إذا کان الفعل الأهم وهو النجاه منوطاً باتلاف المهم، فیجب ترجیح الأهم علی المهم.

ولعلّه یمکن القول من خلال مضمون هذه الروایه جواز مسأله تشریح أعضاء بدن المیّت فی موارد یتوقف علیها نجاه الإنسان الحی بواسطه ربط أعضاء بدن المیّت إلی بدن الحی وإن کان التشریح بحدّ ذاته یعتبرإهانه لبدن المیّت ولکن هنا یدور الأمر بین الأهم والمهم ومعلوم أن نجاه الإنسان الحی أهم من تشریح أعضاء بدن المیّت.

یقول محمّد بن مسلم فی هذه الروایه: یا أمّه اللّه، لا یمکننی عمل مثل ذلک فیما یتعلق بالنساء، قالت لی : رحمک اللّه جئت إلی أبی حنیفه صاحب الرأی فقال لی : ما عندی فیهذا شیء ولکن علیک بمحمّد بن مسلم الثقفی فإنّه یخبرک، فما أفتاک به من شیء فعودی إلیّ فاعلمنیه.

فقلت: لها امض بسلام، فلما کان الغد خرجت إلی المسجد وأبوحنیفه یسأل عن أصحابه فتنحنحت فقال: اللّهم غفرا دعنا نعیش(۱) .

النتیجه: ویستفاد ممّا تقدّم أنّ بیان الأحکام الإلهیّه مختصٌّ بأهل البیت علیهم السلام ، والأشخاص الذین یفتون الناس بدون الرجوع إلی أهل البیت فمثل هذه الفتوی وقعت منهیاً عنها وغیر مشروعه، وحاصل الروایات الناهیه عن الفتوی بدون علم ثلاثه اُمور :

۱ : یجب الرجوع إلی أهل البیت علیهم السلام لتعلم الأحکام الإلهیّه والنظر فی ما ورد من أحادیثهم وروایاتهم، لأنّ الأئمّه معصومون علیهم السلام ولهم علم واقعی بالأحکام الإلهیّه وأّن کلّ ما یقولونه هو عین الواقع.

۱- معجم الرجال، ج۱۷، ص ۲۴۹.

۲ : إنّ الروايـات النـاهيه لاـ تنهى عن الإفتـاء بشـكل مطلق بمعنى حرمه الفتوى مطلقـاً بغير روايات المعصوم، فمثل هـذا النهى لا يستفاد من الروايات الناهيه على سبيل الاطلاق، بل إنّها تنهى عن الفتوى بدون علم وبدون مستند شرعى معتبر.

۳ : إنّ الروايـات النـاهيه تنهى عن الفتوى وفقـاً للرأى والقياس فى مقابل بيان الأئمّه والنصوص الصادره عن الإمام المعصوم عليه السـلام وأن يفتى الشـخص طبقـاً لرأيه الخاص بـدون الرجوع إلى روايات المعصومين، فمثل هـذه الفتوى هى ما ورد النهى عنها وبالتالى تقع باطله وحرام عقلاً وشرعاً.

إنّ الروايات الناهيه لا تنهى عن الفتوى المسـتنده إلى الأدله الشـرعيه المعتبره، والمراد من مشـروعيه الاجتهاد وفتوى المجتهد فى الأحكـام الشـرعيه هو هـذا المعنى، وهو أن تكون الفتوى والاجتهـاد متطابقه مع الأدله المعتبره الشـرعيه وبـذلك يكون الاجتهاد مشروعاً، واللّه العالم.

«فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ»(۱) .

قال الإمام الصادق عليه السلام : «الذكر محمّد ونحن أهله المسوءولون»(۲) .

إلى هنا تم بحث المـدخل والمقـدمه، ونشـرع بعـد ذلك فى أصل البحث فى الاجتهاد والتقليد وبيان أدلته ومشـروعيته وشـروطه وانقسام المكلّفين إلى : مجتهد ومقلد ومحتاط، بعون اللّه تبارك وتعالى هو نعم المولى ونعم النصير.

محمد باقر الموحدى النجفى بن المرحوم حسين على (رضوان اللّه تعالى عليه) المتوفى ۱۳۹۰ ه- ق فى النجف الأشرف قال اللّه تعالى

«فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ»

وقال الإمام الصادق عليه السلام

«من تعلّم للّه وعمل للّه وعلَّم للّه دُعى فى ملكوت

۱- سوره الأنبياء، الآيه ۷.

۲- أصول الكافى، ج۱، ص ۲۱۰، باب أهل الذكر، ح ۲.

السموات عظيما»[(۱)]

الفصل الرابع: تعریف ماهیه الاجتهاد لغه واصطلاحا ،ومناقشه تعاریف الاجتهاد

تعریف الاجتهاد

کـان البحث فی مقـدمه الاجتهاد والتقلید وقـد ذکرنا بعض المسائل التی ترتبط ببحث الاجتهاد والتقلیـد من باب المقـدمه، وهنا نبحث فی أصـل المقصود وحقیقه الاجتهـاد وکـذلک نبحث بـالتبع مسألـه التقلیـد. فالفقهاءالاُـصولیون بشـکل عـام بحثوا مسألـه الاجتهـاد والتقلیـد فی خـاتمه مبـاحث علم الاُـصول، والسـبب فی ذلـک أن تعریف علم الاُصول لا یصـدق علی مورد الاجتهاد، والتعریف المذکور لعلم الاُصول فی الجمله هو : «العلم

۱- المصدر السابق، ص ۳۵.

بالقواعد الممهده لاستنباط الأحكام الشرعيه لتعيين الوظيفه للمكلّف» وهذا التعريف لا ينطبق على مسأله الاجتهاد والتقليد.

ومعنى الاجتهـاد عباره عن : تحمل المشـقه فى البحث والتحقيق فى قواعـد علم الاُصول والعلوم الـدينيه، فالمحقق والمجتهـد فى علم الاُـصول والعـارف يبـذل جهـده فى تحقيق هـذه المسائـل والمعرفه بالأـدله الشـرعيه وأحوالها، وثمره ذلك التحقيق ومعرفه الاجتهاد واستنباط الأحكام

الشرعيه من أدلتهـا التفصـيليه، ولـذلك فبحث الاجتهـاد لا يـدخل فى دائره علم الاُصول ولكن ذكره فى علم الاُصول له ملاك خاص وارتباط بهذاالعلم، وعلى هذا الأساس فإنّ مسائل الاجتهاد بالنسبه لعلم الاُصول كنسبه الثمره إلى الشجره، وبحث التقليد بالتبع متفرع على الاجتهاد أيضاً.

عنـدما يكون الاجتهاد ثمره ونتيجه لعلم الاُصول فالمحقّق والمجتهـدفى علم الاُصول يحصل على معرفه بالأدله الشرعيه وأحوال تلـك الأدله من التعارض والتزاحم فيما بينها والعام والخاصّ، المطلق والمقيـد، الظاهروالنصّ، المجمل والمبين، الإماره والأصل، وكذلك يتعرف على الاستلزامات العقليه، إذن فالاجتهاد عباره عن ثمره ونتيجه لعلم الاُصول.

ومن هنـا بحث العلمـاء هـذا البحث سواءً من أهـل العـامه كـالغزالى أو علمـاء الإمـاميه، وعليه ينبغى التحقيق فى تعريف الاجتهاد والمجتهد الذى هوموضوع سلسله من الأحكام الشرعيه والعقليه، ما هى تلك الأحكام

الشرعيه والعقليـه المـترتبه على الاجتهـاد ؟ ويجـب أن نعلم مـا هى وظيفه المجتهـد والأحكـام المـترتبه عليه ؟ ومـا هـو موضـوع الاجتهاد، هذه الاُمور بحاجه لبيان عدّه اُمور :

الأـمر الأـوّل :إنّ الاجتهـاد واجب تخييرى عقلى والعمـل به مفرغ للـذمّه،لأـنّ الإنسان بمقتضـى قانون العبوديه مكلّف بالتكاليف الإلـهيّه، واطاعه أوامر المولى الحقيقى وهو اللّه تبارك وتعالى واجبه لأنّ اللّه تعالى خلق الإنسان عاقلًا وجعل له ملكه العقل وهو الجوهره الثمينه الذى يخلق فى

نفس الإنسان المسوءوليه أمام اللّه، فالإنسان مسوءول فى مقابل القانون الإلهى.

وبعبـاره اُخرى إنّ الإنسـان يملـك علمـاً اجمالياً بوجود تكـاليف واقعيه وإلزاميه فى الشـريعه الإسـلاميه ومخالفه تلك التكاليف الإلزاميه وارتكاب المحرمات وترك الواجبات يسـتلزم العقاب عقلًا، ولـذلك يجب عليه افراغ ذمّته من تلك التكاليف، وبديهى أنّ جميع هذه التكاليف ليست بضروريه أو بديهيه ولا تحتاج إلى استنباط واستدلال كوجوب الصلاه والصوم،

ولـذلک یجب علی المکلّف الاهتمام بتحصـیل الدلیل والحجّه الشـرعیه لتحصـیل الأحکام وامتثالها. ومن جمله الحجج الشـرعیه والطریق المفرغ للـذمّه هو الاجتهـاد والعمل به، فالإنسان بوسـیله الاجتهاد یحصل له العلم بالأحکام الإلهیّه ویتحرک بالتالی علی مسـتوی امتثالهـا والعمـل بهـا، أویکون مقلـداً للمجتهـد أو یعمـل بالاحتیـاط، فالوجوب التخییری هنا قبل وجوب الاطاعه، فطری وذلک بمقتضـی وجوب دفع الضرر المحتمل، حیث إن ترک جمیع الابدال یحتمل الضرر، وکذلک بمناط وجوب شکر المنعم عقلاً(۱) .

ولکن لولم یتمکن المکلّف من تحصـیل الاجتهـاد فی مورد الأحکـام الإلهیّه کالعوام مثلاً ویعلم بأنّ التقلیـد فی المسائل الـدینیه حجّه شـرعیه جاز له التقلیـد، وإلاّ فلو لم یکن یعلم بأنّ التقلیـد یعتبر حجّه شـرعیه وکان لدیه ظنّ بحجیّه التقلید، فالتقلید فی هذه الحاله لا یکون حجّه علیه، لأنّ ذلک یستلزم الدور.

الطریق الآخر المفرغ للـذمّه هو العمل بالاحتیاط، فالشـخص الـذی لایکون مجتهـداً ولا مقلـداً ویأتی بالتکالیف الإلهیّه المحتمله، وبعد العمل بالاحتیاط یعلم یقیناً بفراغ الذمّه من التکلیف الإلهی الواقعی یکون امتثاله هذا مجزیاً.

النتیجه :إنّ الاجتهاد واجب تخییری عقلی لإفراغ ذمّه الإنسان من التکلیف الإلهی.

الأمر الثانی :یحرم تقلیـد المجتهـد لمجتهـد آخر، وإن ذهب البعض إلی جوازه اسـتناداً لقاعـده أنّ ذمّه الإنسان المجتهد مشـغوله بالتکلیف الإلهی وإسقاط الحکم عن الجماعه وعندما یکو فالحرج منتفٍ فی الإسلام،ولذلک یجوز له التقلید.

ولکن الجواب لإثبات عدم جواز تقلید المجتهد لمجتهد آخر من وجهین:

الوجه الأوّل : الاجماع علی عدم جواز تقلید المجتهد لمجتهد آخر، کما

۱- المستمسک ، ج ۱،ص ۹.

ذکر ذلک الشیخ الأنصاری رحمه الله .

الوجه الثـانی :إنّ أدله جواز التقلیـد وهی رجوع الجاهل إلی العالم منصـرفه عن مورد تقلیـد العالم لعالم آخر أو مجتهـد لمجتهد آخر، لأـنّ أدله جوازالتقلیـد وهی سـیره العقلاـء الممضاه من الشارع تقرر جواز رجوع الجاهل فی کلّ فن وعلم إلی العالم، وأمّا الإنسان المجتهد فغیر جاهل بل هو عالم بالأحکام، وإذا کان کذلک فلا تشمله أدله جواز التقلید فی رجوع الجاهل إلی العالم.

الأمر الثالث :فی مسأله ولایه المجتهد وهل أنّ دائره هذه الولایه للمجتهدواسعه وتشمل بیان الأحکام والولایه علی أموال الغائبین وعلی طلاـق زوجه الغـائب وأخـذ الأخمـاس والزکوات، أو أنّ دائره ولاـیه المجتهدمضـیقه وتختصّ فی خصوص بیـان الأحکام الشرعیه والقضاء کما ارتضاه السید الخوئی رحمه الله وأتباع؟

الأمر الرابع :ومن جمله الأحکام المترتبه علی الاجتهاد نفوذ قضاءالمجتهـد، فهل یحرم قضاء المجتهـد فی دائره الأحکام التکلیفیه أو أنّهانافـذه ؟ وإذا قلنـا إنّ مقـام القضـاء هو مقـام الولایه، فحینئـذٍ تـدخل مسأله القضاء فی منصب الولایه ویکون مورد المسأله والبحث هو : هـل أنّ دائره ولاـیه المجتهـد تشـمل مورد القضـاء، أو لا ؟ وإذا قلنا إنّ القضاء لا یرتبط بالولایه، فسوف یخرج عن دائره ولایه المجتهد ویکون له حکم منفصل.

النتیجه :إنّ هـذه الآثـار الأـربعه للاجتهـاد یعنی الوجوب التخییری العقلی للاجتهاد وحرمه تقلیـد المجتهـد لمجتهـد آخر، ودائره ولایه المجتهد،وقضاء المجتهد مترتبه علی الاجتهاد وموضوعها المجتهد نفسه.

الأـمر الخامس :إنّ المجتهـد تاره یکون انفتاحیاً ویری باب العلم والعلمی فی مورد الأحکام الشـرعیه مفتوحا، وتاره اُخری یکون انسدادیاً ویری باب العلم والعلمی فی الأحکام الشـرعیه مسدودا، ویری أن حصول مطلق الظّن فی الحکم الشـرعی حجّه من باب الحکومه أو من باب الکشف.

الأمر السادس :إنّ المجتهـد تاره یکون مجتهـداً مطلقاً وقادراً علی اسـتنباط واسـتخراج الأحکام الشـرعیه من أدلتها التفصـیلیه فی جمیع أبواب الفقه من بـاب الطهـاره إلی بـاب الـدیات والقصاص، وتاره اُخری یکون المجتهـدمتجزئا وقادراً علی الاسـتنباط فی بعض مسائل الفقه، وأبوابه، مثلاً یکون

قادراً علی الاستنباط فی مسائل باب الطهاره والصلاه وغیر قادر علی الاستنباط فی سائر أبواب الفقه الاُخری.

الأمر السابع :هل يمكن القول بالتجزیء فی الاجتهاد أم لا ؟ وهذه المسأله وقعت مورد البحث، حیث یمکن القول بالتجزی فی الاجتهادبمعنی أنّ متعلق الاجتهاد قابل للتوسعه والتضییق.

الأمر الثامن :هل أنّ رأی المجتهد المطلق والمتجزی حجّه، أو أنّ رأیه غیر حجّه ؟

الأمر التاسع :هل أنّ تقلید المجتهد المطلق والمتجزی ورجوع الغیر إلی المجتهد فی الأحکام الشرعیه جائز، أو لا ؟

الأمر العاشر :هل ینفذ قضاء المجتهد المطلق الانفتاحی والانسدادی والمجتهد المتجزی، أم لا یکون نافذاً، أو نقول بالتفصیل بین قضاء المجتهد المطلق الانفتاحی فهو نافذ، وقضاء المجتهد المتجزی والانسدادی فهو غیر نافذ؟

الأمر الحادی عشر :یقسم الاجتهاد إلی اجتهاد بالفعل وبالقوه، والاجتهادبالفعل أن یکون المجتهد واجداً لملکه الاستنباط بالفعل ویکون لدیه علماًوجدانیاً بالأحکام أو علماً بحجّه الأحکام وأدلتها ویستنبط الحکم منها،وأمّا الاجتهاد بالقوّه بأن یکون المجتهد واجداً لملکه الاجتهاد وقادراًبالقوّه علی الاستنباط ولکنه لا یستخدم فعلاً ملکه الاجتهاد بحیث یکون عالماً بالأحکام استنباطا.

الأمر الثانی عشر :فیما یتوقف علیه الاجتهاد من المبانی والعلوم وما هونوع هذه العلوم التی یتوقف علیها الاجتهاد من اللغه، الرجال، علم الأُصول وغیر ذلک من مبانی الاجتهاد ومبادئه.

الأمر الثالث عشر :هناک بحث فی الأحکام العقلیه للاجتهاد وهل أنّ استنباط المجتهد للحکم الشرعی مصیب للواقع دائماً، أو ربّما یخطیء الواقع أحیاناً ؟

الأمر الرابع عشر :فی شرائط الاجتهاد وهی : العداله، الذکوریه، الحیاه،الأعلمیه، الاورعیه، وأمثال ذلک.

وکیف کان فإنّ جمیع هذه الأُمور والمسائل تترتب علی موضوع الاجتهاد والمجتهد ولذلک تحتاج إلی تحقیق ودراسه تفصیلیه والبحث أوّلاً : ما هو الاجتهاد ومن هو المجتهد الذی هو موضوع هذه الأحکام ؟

وتبعاً لبحث الاجتهاد تأتی مسأله جواز أو عدم جواز تقلید المجتهد، فهذه

مسأله تتفرع على بحث الاجتهاد.

إن قلت :لم يرد فى لسان أدله الأحكام الشرعيه ترتيب الأحكام على عنوان الاجتهاد والمجتهد أو على عنوان التقليد والمقلِّد، وإنّما ورد فى لسان أدله الأحكام الشرعيه ترتبها على عنوان راوى الحديث وناقل الروايه وعلى عنوان العارف بالأحكام والناظر إلى الحلال والحرام وأمثال ذلك.

الجواب :نعم، إنّ مفهوم الاجتهاد والمجتهد - وهو عباره عن بذل الوسع لاستنباط الحكم الشرعى - يختلف عن مفهوم معرفه الأحكام والنظر إلى الحلال والحرام الوارد فى الروايات، ولكنه فى الواقع متحد معه لبّا، فكلّ ناظر للحلال والحرام وعارف بالأحكام الشرعيه له جهتان : أحدهما أن يكون قادراً على فهم وحل المسأله الشرعيه، والاُخرى أن يكون قادراًعلى إعمال فهمه ومعرفته فى عمليه تحصيل واستنباط الحكم الشرعى.

وعلى هذا الأساس فالعارف بالأحكام ينبغى أن يكون واجداً لملكه معرفه الأحكام وكذلك قادراً على إعمال هذه الملكه فى عمليه استنباط أحكام الحلال والحرام وهذا هو معنى الاجتهاد.

الحاصل:إنّ العارف بأحكام الحلال والحرام الإلهيّه والذى ورد فى لسان الروايات بأنه : «من عرف أحكامنا ونظر فى حلالنا وحرامنا فإنّى قد جعلته

عليكم حاكماً وجعلته عليكم قاضياً»(۱) ، فمثل هذا الشخص له حقّ القضاء وحقّ بيان الأحكام.

والشخص العارف بالأحكام والناظر للحلال والحرام يجب أن يتمتع بأمرين كما تقدّم : أن تكون لديه ملكه معرفه الأحكام، وكذلك القدره على إعمال هذه الملكه فى استنباط الحكم الشرعى من مداركه المعتبره الشرعيه. وفى الحقيقه هذا هو معنى الاجتهاد الوارد فى لسان الأدله والروايات وإن لم يرد تعريف للاجتهاد فى لسان الأدله والروايات ووردذكره بوصفه العارف بالأحكام والناظر إلى الحلال والحرام، ولكن فى الحقيقه فإنّ هذا هو معنى الاجتهاد والمجتهد الذى يتمتع بملكه معرفه الحكم الإلهى ويملك القدره على إعمال هذه الملكه لاستنباط الأحكام

۱- وسائل الشيعه، ج۱۸، ص ۹۹، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضى، ح ۱.

الشرعيه، فإن لم يكن المجتهد يتمتع بهذين الأمرين فليس بفقيه.

توهم باطل:

سوءال : إنّ الاجتهاد يمتد بجذوره إلى أهل السنّه وهو معروف منذ زمان عمر بن الخطاب الذى قال : «متعتان محللتان على عهد رسول اللّه، متعه النساء ومتعه الحجّ وأنا أحرمهما»وهكذا اجتهد عمر فى مقابل نصّ رسول اللّه الذى أقرّ حليه متعه النساء ومتعه الحجّ ومشروعيتهما فى الإسلام بالكتاب والسنّه، ولكن عمر قال : أنا أحرمهما، ومن هنا طرح بحث الاجتهاد لدى علماء الإماميه تقليداً واتباعاً لأهل السنّه، وعليه فالاجتهادفى الأصل ورد من أهل السنّه وقد ورد إلى كتب الشيعه، وفى الحقيقه إن بحث الاجتهاد والمجتهد لم يرد فى لسان أدله الأحكام الشرعيه.

الجواب :إنّ هذا التوهم باطل، لأنّ معنى الاجتهاد هو أنّ فقهاء الشيعه يبذلون الجهد لاستخراج الأحكام الشرعيه من الآيات والروايات ومنابع الأحكام لا أنّهم يقلدون أهل السنّه فى بيان الأحكام، وقلنا إنّ المجتهد هوالشخص الذى يتمتع بملكه معرفه الحكم الشرعى وكذلك يملك القدره على إعمال هذه الملكه فى عمليه استنباط الأحكام الشرعيه من الكتاب والسنّه والامارات الشرعيه المعتبره الاُخرى، وفقهاء الشيعه لا يقبلون بذلك الاجتهاد الذى يراه أهل السنّه على أساس أنّه دليل مستقل فى مقابل نصّ الآيات والروايات ولا أنّهم يقلدون أهل السنّه فى هذا المجال حيث يرى أهل السنّه أنّ الاجتهاد دليل مستقل فى مقابل الروايات، فمثل هذا الاجتهاد لدى الشيعه باطل بالضروره وبالبداهه، أمّا بالبداهه فإنّه اجتهاد فى مقابل النصّ وهو باطل شرعاً وعقلًا، لوجود روايات متعدده تقرر : «إنّ دين اللّه لا يصاب بالمقايس»، «والسنّه إذا قيست محق الدين»،وكذلك وجود روايات اُخرى سبق بيانها فى اثبات بطلان مدرسه الرأى والقياس.

التعريف اللغوى:

الاجتهاد على وزن «افتعال» وهو مأخوذ من «جُهد» بالضم، وهو لغه :

الطاقه أو أنّه من «جَهد» بالفتح ومعناه المشقه ويأتى بمعنى الطاقه أيضاً،وعليه فالاجتهاد مشتق من الجُهد بالضم بمعنى التحمل والطاقه لطلب أمر،أعم من التحمل والطاقه فى سبيل تحصيل وفهم الأحكام الشرعيه، أوالتحمل والطاقه والمشقه لغير الأحكام الشرعيه، إذن فمن حيث اللغه،فالاجتهاد بمعنى بذل الوسع والطاقه لتحصيل أمر، والمجتهد هو الذى يسعى لتحصيل العلم وفهم الأحكام الشرعيه من أدلتها الشرعيه ويبذل فى ذلك الجهد والطاقه والمشقه، وعليه فالطاقه والمشقه متلازمان.

ص: ۱۲۸

إذن إذا کـان الاجتهـاد مشـتق من مـاده «جهـد» بمعنی الطـاقه وتحمل المشـقه، وإذا کان مشـتقاً من ماده «جهـد» فمعناه: المشـقّه والصعوبه.

النتیجه :یمکن القول أنّ الطاقه وتحمل الشـیء الثقیل وکـذلک المشـقه متلازمان، أی أنّ الاجتهاد المشـتق من ماده «جهد» یعنی المشـقه والصـعوبه وهو ملازم للطاقه وتحمل الشـیء الثقیل، وعلیه فمعنی الاجتهادلغهً سواءال کان مشـتقاً من «جهـد» بالفتـح، أو مشتقاً من «جهد» بالضم یعنی بذل الوسع والطاقه فی تحصیل أمر من الاُمور. لأنّ تحمل الطاقه

وبذل الوسع لا ینفک من المشقّه.

التعریف الاصطلاحی للاجتهاد:

ومن حیث الاصـطلاح فقـد ذکرت للاجتهـاد تعـاریف متعـدده، منهـا ماذکره الغزالی وهو من علماء أهل السنّه، من أنّ الاجتهاد عباره عن : «بذل المجتهد وسعه فی تحصیل العلم بالحکم الشرعی».

وذهب بعض آخر من علمـاء أهـل السـنّه کالحـاجبی وغیره، وکـذلک من علمـاء الإمـامیه کالعلّامه فی التهـذیب والنهایه من أنّ الاجتهاد عباره عن :

«بذل المجتهد وسعه واستفراغه فی تحصیل الظنّ بالحکم الشرعی»(۱) .

وکلاـ هـذین التعریفین لا یخلو من تأمل ومناقشه، أمّا تعریف العزالی فغیر تام، لأنّهأوّلاً :یسـتلزم الـدور، فتعریف الاجتهاد یتوقف علی معرفه المجتهـد، لأـنّ الغزالی عرّف الاجتهاد بأنّه بـذل وسع المجتهـد فی تحصـیل العلم فی الحکم الشـرعی، وبالعکس فإنّ تعریف المجتهد یتوقف علی الاجتهاد، لأنّ المجتهد لا یفهم المقصود منه بدون معرفه الاجتهاد، وهذادور واضح.

ثانیاً :إنّ تحصـیل العلم بالأحکام منحصر فی موارد الاستلزامات العقلیه،وفی موارد غیر الاستلزامات العقلیه یحصل الظنّ بالأحکام الشرعیه لا

۱- عنایه الأصول، ج۶، ص ۱۶۲؛ کفایه الأصول، ج۲، ص ۴۶۳.

العلم بالأحكـام، والبحث فى مورد الاسـتلزامات العقليه من قبيـل الأمر بالشـىء هـل يقتضـى النهى عن ضـده أم لاـ وهل هناك ملاـزمه بين وجوب ذى المقـدمه ووجوب المقـدمه ؟ وهـل يمكن اجتمـاع الأمر والنهى فى شـىءواحد أم لا ؟ وهل أنّ الحكم الوجوبى الشـرعى يلازم عدم الحرمه أو لايلازم عدم الحرمه، والحكم التحريمى الشرعى هل يلازم عدم الوجوب أو لا يلازمه ؟ ففى هذه الموارد للاستلزامات العقليه يكون لتحصيل العلم بالحكم الشرعى وجه.

وأمّـا فى غير موارد الاسـتلزامات العقليه فـإنّ العلم بالأحكـام لاـ يحصل للمكلّف إلاّ مع القول بالتصويب، أى أنّ كلّ ما اسـتنبطه المجتهـد من الأحكام الشـرعيه فإنّه مصيب فى الواقع. إذن فتعريف الغزالى من جهه أخصّ من المـدعى، ومن جهه ثانيه يسـتلزم الدور وكذلك يستلزم التصويب.

بطلان التصويب:

التصويب باطل بالاجماع، سواءاً كان تصويباً اشعرياً أو تصويباً

معتزلياً، و«التصويب الأشـعرى» يعنى عدم وجود أى حكم فى لوح الواقع وأنّه كلّما اسـتنبط المجتهد من الحكم طبقاً للاماره فهو حكم اللّه، وحينئذٍيتعدد الحكم الإلهى بتعدد آراء المجتهدين. مثلاً إذا اسـتنبط المجتهد من الامارات والروايات الشـرعيه وجوب صلاه الجمعه فى زمان الغيبه فالحكم الواقعى لصـلاه الجمعه هو الوجوب، وإذا استنبط مجتهد آخر خلافه وقال بأنّ صلاه الجمعه فى زمـان الغيبه حرام، فهـو أيضـاً مصـيب فى فتواه ويكون حكم صـلاه الجمعه فى لوح الواقع هو الحرمه، ومن الواضـح أنّ هـذا التصويب باطل بالنقل وبالاجماع وبالعقل، لأنّهأوّلاً : يستلزم الدور، فينبغى أن يكون هناك حكم واقعى ليتحرك المجتهد للعثور عليه واستنباطه، والعكس فالواقع تابع ومتوقف على رأى المجتهد، وهذا دورواضح ومحال.

وثانيـاً :لاـ يمكن أن تكون الأحكـام غير تـابعهً للمصالـح الواقعيه وتـابعه لنظر المجتهـد، لأنّ اعتبار الأحكام الشـرعيه فعل الشارع الحكيم، وفعل الحكيم له حكمه ومصلحه، مضافاً إلى ذلك فهو خلاف برهان الاشتراك فى التكليف.

أمّـا برهـان الاشتراك فى التكليف فيقرر أنّ اللّه تبارك وتعالى جعل فى لوح الواقع أحكاماً للعالم والجاهل، غايه الأمر أنّ العالم بالواقع يتنجز الحكم فى حقّه ويجب عليه الامتثال، وأمّا الجاهل القاصر بالواقع فإنّ جهله عند اللّه معذر.

أمّا «التصويب المعتزلی» فهو أنّ الحكم الشرعی الإنشائی موجود فی الواقع للإنسان، غایه الأمر إذا قامت الاماره علی خلافه فإنّ الواقع ینقلب ویصیر مطابقاً لموءدی الاماره، مثلاًـ إذا كان حكم صلاه الجمعه فی الواقع هو الحرمه فی زمان الغیبه، ولكن إذا قامت الاماره لدی المجتهد علی وجوب صلاه الجمعه فإنّ الحرمه الواقعیه تنقلب إلی ما یتفق مع موءدی الاماره وهو وجوب صلاه الجمعه.

علی أیّه حال فالتصویب باطل عقلاً ونقلاً وكذلك باطل بالاجماع وعلی خلاف بطلان الاشتراك فی التكلیف.

ونحن بدورنا «مخطئه» وذلك بأننا نعتقد بوجود تكالیف إلهیه فی لوح الواقع للمكلّفین، غایه الأمر أنّ المجتهد أحیاناً یدرك هذه الأحكام الواقعیه بواسطه أدله الاجتهاد أو التقلید فیكون مصیباً للواقع، وتاره اُخری یخطیء الواقع فی اجتهاده وهو عند اللّه معذور فی هذه الصوره، وعلی هذا الأساس فإنّ تعریف الغزالی باطل عقلاً ونقلاً، وأنّه یستلزم الدور ویستلزم التصویب.

وعلی ضوء هذا الإشكال قام بعض المتأخرین من علماء أهل السنّه كالحاجبی وهو متأخر عن الغزالی، بتبدیل تعریف الغزالی والقول بأنّ الاجتهاد عباره عن : استفراغ الفقیه وسعه فی تحصیل الظنّ بالحكم الشرعی.

وهذا التعریف بدوره لا یخلو من اشكال وضعف، لأنّه :

أوّلاً :یرد علیه اشكال الدور أیضاً كما ورد علی تعریف الغزالی، وذلك أنّ الاجتهاد متوقف علی معرفه المجتهد وبالعكس لأنّه لا مجتهد بدون اجتهاد.

ثانیاً :إنّ هذا التعریف غیر جامع للأفراد، لأنّ موارد العلم بالحكم الشرعی مثل موارد الاستلزامات العقلیه خارجه عن هذا التعریف، لأنّ هذا التعریف یقول :

إنّ الاجتهاد عباره عن تحصیل الظنّ بالحكم الشرعی،ومعلوم أنّ موارد الاستلزامات العقلیه هی علم بالحكم الشرعی وأنّ المجتهد یستفرغ وسعه فی تحقیق هذه الموارد ویحصل لدیه علم بالحكم الشرعی وبالتالی فإنّ هذا التعریف لا یشمل موارد حصول العلم بالحكم الشرعی، إذن فهذا التعریف باطل أیضاً وغیر جامع للأفراد.

وتوهم البعض أنّ هذا التعریف للاجتهاد وأنّه عباره عن بذل وسع الفقیه

لتحصـيل الظنّ بالحكم الشرعی يقوم علی أساس مسلك العامه وأهل السنّه وهو صحيح علی مبناهم. وهذا التوهم باطل لأنّه أوّلاً :هنـاك خلاـف بين أهل السـنّه فی الموارد التی يقال بحجيّتها والموارد التی ليست كـذلك،فلا يرون الحجيّه منحصـره فی مورد الظنّ، ومسـلك أهـل السـنّه هو اعتبارأصـل الحجيّه، والقـدر المـتيقن ممّـا يعتبرونه حجّه أربعه اُمور : الكتـاب، السـنّه، الاجمـاع، القيـاس. إذن فـالظنّ لـدی العـامّه غير معتبر، وأمّـا أن نقول أن هـذا التعريف بمـا أنّه وردت فيه كلمه الظنّ فإنّه قاصـر وغير جامع للأفراد، فالمعتبر لدی العامّه هو الحجّه لا الظنّ، والمعتبر لديهم القياس ولاينبغی الخلط بين اعتبار القياس واعتبار الظنّ الذی أخذ فی تعريف الاجتهاد، فالعامه لا يرون الظنّ مطلقاً حجّه بل يرون القياس حجّه،ولذلك ذهب بعضـهم إلی القول : علينا البحث عن الحجّه فی الحكم الشـرعی سواءً كانت تلك الحجّه مفيـده للظنّ أو غير مفيـده، ومثال المفيـدللظنّ هو الظنّ الحاصل من القياس حيث يرونه حجّه ومفيده غير الظن

الاسـتحسانات المرسله، وأمّا الإماميه فلا يرون الظنّ الحاصل من القياس حجّه، وعليه فالاختلاف بين أهل السنّه والشيعه فی تعيين الحجّه، فهوءلاءيقولون بأنّ القياس حجّه، وأمّا الإماميه فيقولون أنّ القياس ليس بحجّه.

وهذا نظير الاختلاف بين الاُصوليين والاخباريين فی دائره علماءالشيعه، فكلّ طائفه من العلماء الاُصوليين والاخباريين يتفقون فی الكبری وهی أصل الحجيّه، فالاُصوليون يتحركون من أجل اثبات الحجّه للحكم الشرعی، وكذلك الاخباريون يتحركون لاثبات الحجّه للحكم الشـرعی، فلاـ نزاع بينهم فی هـذا الأصل، وأمّا ما ذهب إليه البعض من أنّ الخلاف بينهما يمتـد إلی دائره العقيـده وإلی حدّ التكفير فهذا الكلام بعيد عن الصواب وبلا تحقيق.

وكما قلنا إنّ الاُصوليين والاخباريين يتفقون أنّهم يتحركون لتحصـيل الحجّه للحكم الشـرعی، ومن هـذه الجهه نری أنّ المرحوم الآخونـد فی الكفايه وكـذلك آيه اللّه الخوئی رحمه الله فی شـرح العروه يـذكرون أنّ اختلاف الاُصوليين والاخباريين ليس فی أصـل الحجّه فهم متفقون فی هـذا الأصل وهـذه الكبری، بل إنّه من هـذه الجهه يمكن الجمع بين مقوله الاخباريين والاُصوليين، والخلاـف فيمـا بينهم فی تعيين مصـداق وصـغری الحجيّه،فالاخبـاريون يقولون مثلاًـ : إنّ الاستصـحاب ليس من مصاديق الحجّه الشـرعيه، بينما يری الاُصوليون أنّ الاستصـحاب من مصاديق الحجّه الشـرعيه، وكذلك يری الاُصوليون أنّ الأحكام العقليه حجّه ولكن

الاخباريين لا يقولون بذلک بل يعتقدون أنّ الأحكام العقليه بشكل عام ليست بمصاديق الحجّه الشرعيه إلّا إذا كان حكم العقل يستند على الحس أو ما يكون قريباً من الحس.

ونتيجه ما تقدّم من التعريفين للاجتهاد من قبل أهل السنّه هى أنّ الاجتهاد عباره عن : بذل وسع المجتهد لتحصيل العلم بالحكم الشرعى،والتعريف الآخر هو ما ذكره الحاجبى وغيره من أنّ الاجتهاد عباره عن : بذل وسع الفقيه لتحصيل الظنّ بالحكم الشرعى. وقد رأينا وجه الإشكال فى هذين التعريفين عقلاً ـ ونقلاً ـ وأنّهم يستلزمان الدور المحال والتصويب،وأنّ هذين التعريفين غير جامعين للأفراد، وتقدّم أيضاً وجود توهم بعدبطلان هذين التعريفين وهو القول بأنّ هذين التعريفين صحيحان على مسلک العامه، وقد تقدّم بطلان هذا التوهم أيضاً لأنّه عندما يكون أصل

تعريف الاجتهاد باطل فإنّه الدفاع عنه سيكون باطلاً أيضاً، هذا أوّلاً.

وثانياً :إنّ الدفاع عن تعريف الاجتهاد بحصول الظنّ بالحكم الشرعى باطل من وجهه نظر أهل السنّه أنفسهم، لأنّهم لا يرون مطلق الظنّ حجّه،

ولا يمكن الجمع بين الحجّه (القياس) واللاحجّه (الظنّ).

تعريف الشيخ البهائى:

وقد ذكر الشيخ البهائى فى زبده الأُصول، المنهج ۴ ص ۱۱۵ فى تعريف الاجتهاد بأنه ملكه الاستنباط، وقال : إنّ الاجتهاد ملكه للمجتهديقتدر بها على استنباط الحكم الشرعى. وعلى أساس هذا التعريف يمكن القول أنّ الاجتهاد عباره عن الأمر الحاصل من الملكه العلميه وعباره عن تحصيل الحجّه على الحكم الشرعى، وتحصيل الحجّه هذا منشوءه الملكه العلميه، لأنّ تحصيل الحجّه على الأحكام الشرعيه لا يتيسر بدون ملكه الاجتهاد.

ولكن يرد على هذا التعريف اشكالات متعدده :

أوّلاً ـ :إنّ هذا التعريف لا ـ يشمل الأحكام العقليه، فإذا استنبط الفقيه الحكم الشرعى من الأحكام العقليه، مثلًا يتمسک الفقيه بقاعده قبح العقاب بلابيان فى مورد الشبهه البدويه، فإنّ تعريف الشيخ البهائى لا يشمله، لأنّه يقول فى هذا التعريف : إنّ الاجتهاد عباره عن ملكه للمجتهد يقتدربواسطتها على استنباط الحكم الشرعى، والحال أنّ الفقيه فى موردالتحقيقات العلميه يتحرک من أجل تحصيل الموءمّن من العقاب لا ـ تحصيل نفس الحكم الشرعى، وتحصيل الموءمّن من العقاب أعمّ من أن يكون فى الأحكام الشرعيه أو موارد الأحكام العقليه، مثلًا فى مورد الشبهه بعد

الفحص والتحقیق وعندما لا یوجد نصّ علی تعیین الحکم یتمسک المجتهد بقاعده قبح العقاب بلا بیان وهی حکم عقلی، فهنا یوجد موءمّن من العقاب عقلاً ویحصل لهذا المجتهد هذا الموءمّن من العقاب وهو غیرتحصیل الحکم الشرعی، علی أیّه حال فإنّ هذا التعریف لا یشمل الملازمات العقلیه والأحکام العقلیه التی یستنبطها المجتهد.

ثانیاً :إنّ هذا التعریف یقول : إنّ الاجتهاد عباره عن ملکه تمکن المجتهدبواسطتها من استنباط الأحکام الشرعیه، وعلی هذا الأساس فإن جعل الاجتهاد عِدلاً لوجوب التقلید والعمل بالاحتیاط لا وجه له، وقد تقدّم فی المباحث المقدّماتیه وما یعتقد به معظم العلماء والفقهاء بما یقرب من الاتفاق أنّ الاجتهاد عِدل الواجب التخییری العقلی للتقلید والاحتیاط،فإذا کان الاجتهاد عباره عن ملکه فإنّه لا یکون عدلاً للتقلید والاحتیاط،لأنّ التقلید والاحتیاط عباره عن الالتزام العملی بالتکلیف، فالشخص العامی الذی لا۔ یعلم الأحکام الشرعیه یتحرک فی تحصیل الحکم الشرعی علی مستوی تقلید المجتهد، أی أن یعمل بفتوی العالم، والشخص المحتاط إذا کان بالنسبه للأحکام الشرعیه غیر مجتهد وغیر مقلد فإنّه یعمل بالاحتیاط، إذن فالتقلید والاحتیاط من الاُمور العملیه بیناالاجتهاد ملکه نفسانیه، وحینئذٍ لا وجه لکون الاجتهاد عدلاً للتقلید والاحتیاط.

ثالثاً :إن قوله بأنّ الاجتهاد عباره عن ملکه نفسانیه فإنّ ذلک لیس ملازماً لاستنباط الحکم الشرعی، فربّما تتحقق ملکه الاجتهاد لدی الفقیه ولکنه لا یستنبط الحکم الشرعی، ولکن الاجتهاد ظاهر فی الاستنباط،وعلیه فهذا التعریف قاصر وغیر جامع.

تعریف المیرزا القمی:

عرّف المیرزا القمی الاجتهاد بأنّه : «استفراغ الوسع لتحصیل الأحکام الشرعیه من أدلتها لمن عرف أدلتها وأحوالها وردّ الفرع إلی الأصل».

وهکذا نری أنّ المیرزا القمی وبسبب وجود اشکالات علی تعریف الاجتهاد للغزالی والحاجبی وتعاریف اُخری وإنها تستلزم الدور، فإنّه لم یذکر تلک النقاط المثیره للإشکال وأنّ الاجتهاد عباره عن بذل وسع المجتهد فی تحصیل العلم أو فی تحصیل الظنّ فی الحکم الشرعی، فنری

أنّ المرحوم الميرزا القمی حذف هذه العبارات من تعريف الاجتهاد واضاف إلی تعريف الاجتهاد سلسله من القيود الاُخری منها معرفه الأدله وأحوال الأدله وردّ الفرع إلی الأصل.

ولكن هذا التعريف بدوره لا يخلو من أوجه الضعف والتأمل.

نقد ومناقشه:

ومن جمله الإشكالات الوارده علی هذا التعريف، أنّ هذا التعريف يشمل المجتهد المتجزی لأنّ قيد ردّ الفرع إلی الأصل مطلق فی هذاالتعريف، أی أنّ المجتهد هو الشخص الذی يستفرغ الوسع لتحصيل الأحكام الشرعيه فی صوره كونه عارفاً بالأدله وعارفاً بأحكام أدله الشرعيه وردّ الفرع إلی الأصل، بمعنی استنباط المسائل الجزئيه وتطبيق الحكم الكلی المستنبط من الأدله علی هذه المسائل الجزئيه، وهذا العمل من ردّ الفرع إلی الأصل مطلق، ويشمل بإطلاقه المجتهد المطلق والمجتهد

المتجزی، لأنّ ردّ الفرع إلی الأصل لا ـ يختصّ بالمجتهد المطلق بل إنّ المجتهد المتجزی يملك معرفه ومهاره فی المسائل الفرعيه الشرعيه فی بعض أبواب الفقه ويرد الفرع إلی الأصل فيها، ويعمل علی تطبيق القواعد الاُصوليه عليها ويستنبط الحكم الشرعی منها.

نعم، المجتهد المطلق والمتجزی يختلفان من حيث ترتب الأحكام، منها أنّ المجتهد المطلق يستطيع استنباط جميع الأحكام الشرعيه، بينماالمتجزی لا يستطيع استنباط جميع الأحكام بل يتمكن من استنباط بعضها. ومن جمله الفروق بينهما أن حقّ الولايه لا يترتب علی المجتهدالمتجزی، لأنّ موضوع الولايه يختصّ بالمجتهد المطلق، هذا أولاً.

ثانياً :إنّ الميرزا القمی يقول فی تعريفه : الاجتهاد عباره عن تحصيل الحكم الشرعی من أدله الأحكام الشرعيه، وهذا لا يشمل الأحكام العقليه، لأنّه لا توجد أدله شرعيه فی مورد الأحكام العقليه، وبالتالی فإنّ استنباط الحكم العقلی خارج عن هذا التعريف.

ثالثاً :إنّ تخصيص أدله جواز التقليد علی الأحكام الفرعيه والشرعيه بلامخصص، حتّی يمكن القول بأنّ التقليد فی المسائل الاُصوليه للمجتهدغير جائز، مثلاً إذا استنبط المجتهد فی علم الاُصول حجيّه الاستصحاب،ومعلوم أن حجيّه الاستصحاب مسأله اُصوليه لا ـ مسأله شرعيه وفرعيه، أو أنّه استنبط فی الاُصول حجيّه الخبر الواحد وحجيّه الخبرينالمتعارضين، فهذه الأحكام فی حجيّه الاستصحاب والخبر الواحدوالخبرين المتعارضيين من أحكام علم الاُصول لا من الأحكام الفقهيه

ص: ۱۳۵

والشرعيه. وفی هذه الموارد فإنّ المجتهد يستنبط أحكاماً اُصوليه، وعليه فبناءً علی تعريف الميرزا القمی لا ينبغی للمكلّف أن يقلد المجتهد فی هذه المسائل، فالشخص الذی لا يری حجيّه الاستصحاب فإنّه لا يجوز له تقليد الفقيه الذی استنبط حجيّه الاستصحاب، لأنّ استنباط حجيّه الاستصحاب واستنباط حجيّه الخبرين المتعارضيين لا يقع فی دائره الأحكام الشرعيه. وهذا وهذا الاختصاص بلا وجه وخلاف الاطلاق.

وهناك إشكال رابع سيأتی إن شاء اللّه.

اشتراط القوه القدسيه والعداله:

ومن جمله الإشكالات الوارده علی تعريف الميرزا القمی هی أنّه يشترط وجود قوه قدسيه وعداله فی تعريف الاجتهاد، وهذا الشرط غيرتام، لأنّه يمكن القول : إنّ المجتهد كما أنّه بإمكانه أن يكون عادلاً ـ فكذلك بإمكانه أن يكون فاسقاً أو كافراً. فالفاسق بإمكانه أن يدرس فی الحوزه العلميه ويحقق فی الأدله النقليه والعقليه ويستنبط الحكم الشرعی منها،مثلاً ـ فی مورد اجتماع الأمر والنهی وفی مورد الاستلزامات العقليه والاستصحاب وتعارض الأدله وأحوال الأدله والاجماع وأمثال ذلك فهذه

كلّها قواعد مذكوره فی علم الاُصول وتعتبر من المبادئ التصديقيه للفقه حيث يعمل المجتهد علی استنباط الأحكام الشرعيه منها، مثلًا بالنسبه لأدله البراءه الشرعيه والآيات التی تقول : (وما كنا معذبين حتّی نبعث رسولا) وفی حديث الرفع والروايات التی تقول : «كلّ شیء حلال حتّی يردفيه النهی»وكذلك بالنسبه للاستصحاب وقواعده يستطيع هذا الشخص أن يدرسها ويصير مجتهداً ويستخرج من هذه القواعد حجيّه البراءه عقلًاونقلاً وحجيّه الاستصحاب كذلك ويرتّب عليها الآثار الفقهيه سواءً فی الشبهه الحكميه أم فی الشبهه الموضوعيه (وهكذا فی قاعده الفراغ، واليد، و...)

إذن ففی الاجتهاد لا يشترط وجود القوه القدسيه، وإلاّ فإنّ اللّه تبارك وتعالی لا يمنح القوّه القدسيّه للفاسق والعاصی والكافر وقد ورد ذلك فی آيات متعدده من القرآن الكريم :

«وَاللّه ـ لاَ يَهْدِی الْقَوْمَ الفَاسقِينَ»«إِنَّ اللّه ـ لاَ يَهْدِی الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ»(١) .

«إِنَّ اللّه ـ

١- سوره المائده، الآيه ٥٠.

لَا یَهْدِی الْقَوْمَ الْکَافِرِینَ»(۱)

والـدلیل علی أنّ القوه القدسـیه لاـ تمنـح للفـاسق والعاصـی أنّها بحثت فی شـرائط الاجتهاد وهل أنّ القوه القدسـیه والعـداله من شروط المجتهد، أو أنّ العداله لیست شـرطاً للمجتهد ؟ لأنّ المفتی والقاضی أعمّ من العادل وغیرالعادل. والمیرزا القمی والشهید الأـوّل ذهبـا إلی اعتبار القوه القدسـیه فی المجتهـد، وطبعاً فالقوّه القدسـیّه أخصّ من العـداله وهی مقام أسـمی من مقام العـداله، ولکن یمکن اسـتظهار أنّ وجود القوّه القدسـیّه لا یعتبر شـرطاًفی المجتهـد والاجتهاد، بل إنّ القوّه القدسـیّه والعداله شـرط تنفیذ ولایه المجتهد لا أنّها شرط لأصل تحقق الاجتهاد، فربّما یکون الشخص کافراًوفاسقاً ولکنه مجتهد ومحقق فی الفنون العلمیه.

شرط التنفیذ:

نعم، العداله شـرط لنفوذ ولایه المجتهد وشـرط لنفوذ قضاوه القاضی،ولا یمکن تنفیذ هذه المناصب الإلهیّه من الولایه والقضاوه مـن الفــاسق والظــالم : «وَلاَـ تَرْکَنُـوا إِلَی الَّذِیـنَ ظَلَمُـوا فَتَمَسَّـکُمْ النَّارُ...»(۲) و«وَلاَـ تُطِیعُـوا أَمْرَالْمُسْـرِفِینَ»(۳)و «لاَـ یَنَـالُ عَهْـدِی الظَّالِمِینَ»(۴) .

القرآن الکریم ینهی بصـراحه عن الرکـون والمیـل إلی الظـالم، بـل إنّه یوءکدویشـدد علی هـذا النهی بحیث أن أدنی درجه من المیـل والرکون إلی الظـالم یتسبب فی اسـتحقاق العـذاب حیث وعـد اللّه تعالی نار جهنم علی مجردالرکون إلی الظالم، فکیف الحـال إذا صـار الإنسـان بنفسه ظالمـاً وفاسـقاًوکافراً ؟ إذن کیف یمکن أن یضع اللّه تعـالی مقام الولایه ومنصب الهـدایه الإلهیّه باختیار الفاسق والظالم الـذی من شأنه أن یزیـد من ظلمه وعناده وتمرده ویدعو الناس إلی طریق الظلم والکفر والضـلاله. وحینئذٍ کیف

۱- سوره المائده،الآیه ۶۷.

۲- سوره هود، الآیه ۱۱۳.

۳- سوره الشعراء، الآیه ۱۵۱.

۴- سوره البقره، الآیه ۱۲۴.

یمکن القول بأنّ هـذا الظالم أو الفاسق مجتهد وأنّ قوله واجب الإطاعه ویجب العمل به ؟ وکیف یتفق ذلک مع الوعید بالعذاب الشدیـد لمجرّد المیل والرکون إلی الظالم مع قولنا بوجوب العمل بقوله وإطاعته ؟ ألیس هذا من التناقض، وهل یعقل وجود هذا التناقض فی الوحی الإلهی ؟

وقـد ورد فی الروایات : «ولا تصـلی خلف المحـدود»هذا فی حین أنّه قدأجری علیه الحدّ وکان هذا الحدّ کفّاره لمعصـیته ولکن الروایات تنهی عن الصلاه خلفه مع أنّ مقام إمام الجماعه یعتبر مرتبه نازله جدّاً من المناصب الشرعیه حتّی أنّ النساء یمکنهن أن یتولین هذا المنصب للمأمومات من النساء، وحینئذٍ کیف یمکن القول بجواز ولایه الفاسق علی الأحکام الشرعیه؟

وطبعاً سیأتی فی المباحث اللاحقه بیان وتوضیح أکثر إن شاء اللّه لهذه المسأله وفی بحث شرائط المجتهد، ولکننا فی هذا البحث نستعرض وجوه النقد علی نظریه وتعریف المیرزا القمی حیث اشترط توفر القوّه القدسیه فی الاجتهاد.

وعلی أیّه حـال فـإنّ الفـاسق لیست له ولاـیه أبـداً علی الأحکام وعلی أخـذ الأخماس والزکوات ومقام القضاء الإلهی، لأنّ الولی وحاکم المسلمین یجب أن یکون أمین اللّه وأمین دین اللّه وحافظ دین المسلمین،والفاسق لا أمانه له فی الدین والشارع المقدس لم یوءیـد عمـل الفاسق فی أی من الموارد حتّی فی مورد قبول أعماله فی العبادات والمعاملات الشخصـیه، فإذا صـلّی الفاسق أو أدّی معامله شرعیه اُخری، فإنّها لا تکون مقبوله فی الواقع عند اللّه تعالی وإن کانت صلاه هذا الفاسق أو الظالم

صحیحه فی ظاهر الشـرع ولا یجب علیه إعادتها وقضاءها، ولکن عمله لایکون مقبولاً عند اللّه تبارک وتعالی کما یصرح القرآن فی ذلـک : «إِنَّمَـا یَتَقَبَّلُ اللّه ُ مِنْ الْمُتَّقِینَ»(۱) وهذا من قبیل عبادات الزوجه الناشـزه فصـلاتها وإن کانت صـحیحه حسب الظاهر والشرع ولا یجب علیها القضاء والإعاده،ولکنها بحسب الواقع غیر مقبوله عند اللّه، أو الأعمال العبادیه والمعاملاتیه للمخالفین من غیر أتباع أهل البیت علیهم السلام حیث لا یترتب علی أعمالهم القبول.

عندما کان إبراهیم الخلیل یبنی الکعبه، قال بعد فراغه منها : «رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّکَ أَنْتَ السَّمِیعُ الْعَلِیمُ»(۲) .

علی أیّه حال فإنّ صـحه الأعمال بحسب ظاهر الشرع غیر قبول الأعمال، فربّما یکون العمل حسب الظاهر صحیحا شرعاً ولا یجب علی الشخص القضاء أو الإعاده، فلو أنّ فاسقاً صلّی أو صام أو أدّی عملاً آخر

۱- سوره المائده، الآیه ۲۷.

۲- سوره البقره، الآیه ۱۲۷.

فعمله هذا صحيح ويسقط التكليف من ذمّته ولا يجب عليه الإعاده والقضاء، ولكن هذا العمل لا يكون مقبولاً بحسب الواقع وعند اللّه تعالى كما تقول الآيه الشريفه: «إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللّه ُمِنْ الْمُتَّقِينَ»، «والعاقِبَهُ لِلمتَّقِينَ»،و...

النتيجه:لا يجوز تصدى الفاسق لهذه المناصب الإلهيّه، فالفاسق والظالم منهى شرعاً وعقلاً عن التصدى لهذه الاُمور : «وَلاَ تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ»(۱) و

«وَلاَ تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمْ النَّارُ...»(۲) و«لاَ يَنَالُ عَهْدِى الظَّالِمِينَ»(۳) .

نقض الغرض وعدم قابليه القابل:

لا يجوز عقلاً وضع المناصب الشرعيه فى اختيار الفاسق، وعلى حدّتعبير الفلاسفه: إنّ العقل لا يرى الفاسق قابلاً للتصدى لمقام الولايه الشرعيه الإلهيّه، لأنّ الفاسق والظالم عاصٍ للّه وغير أمين لحمل الأمانه الإلهيّه والدين الإلهى، فالشخص الذى يعصى الأوامر الدينيه ويعمل على خلاف الأحكام الشرعيه فكيف يمكن أن تكون له القابليه للتصدى لمقام الاجتهاد وهى مقام الولايه الشرعيه، وطبعا فالمراد من الاجتهاد هو مقام الولايه له لا نفس الاجتهاد، وقد تقدّم أنّ الاجتهاد بنفسه غير مشروط بتحقق القوّه القدسيّه والعداله، فربّما يدرس الفاسق الشديد الفسق فى الحوزه العلميه ويصبح مجتهدا، ولكن مقام تنفيذ ولايه المجتهد والأحكام المترتبه على الاجتهاد مشترطه بالعداله، وتنفيذ مقام ولايه الاجتهاديستلزم وجود الأمانه والعداله.

إذن فالفاسق شرعا وعقلاً ليست له القابليه للتصدى لمقام الولايه الإلهيّه ولا ينسجم ذلك مع حكمه الفاعل الحكيم، لأنّ وضع مقام الولايه الشرعيه بيد الفاسق من شأنه اضلال الناس وتسليط الظالم على الدين

والشريعه وعلى نفوس وأموال وأعراض الناس.

مضافا إلى أنّه يستلزم نقض الغرض وهو محال، إنّ اللّه تبارك وتعالى

۱- سوره الشعراء، الآيه ۱۵۱.

۲- سوره هود، الآيه ۱۱۳.

۳- سوره البقره، الآيه ۱۲۴.

إنّما يضع مقام الولايه ومقام بيان الأحكام الشرعيه بيد من تكون له اللياقه لهدايه المجتمع وانقاذ الناس من الضلاله والانحراف، وأمّا الفاسق الذى يترتكب المعاصى فإنّ يخون الدين ونواميس الدين، وعندما يتسلط على الناس فإنّه يقودهم إلى الضلاله والفسق وهذا من شأنه نقض للغرض، فمن جهه أنّ الشارع المقدّس وهو اللّه تبارك وتعالى، العليم المطلق، القديرالمطلق، الحكيم المطلق، الرحمن والرحيم المطلق، والهادى على الاطلاق، قد وضع مقررات وأحكام فى الدين الإلهى من قبيل حرمه شرب الخمر، القمار، الظلم، التبرج والأعمال المنافيه للعفه و...

ومن جهه أخرى يبعث ظالما يحلل المحرمات الإلهيّه ويقول للناس إنّ شرب الخمر حلال أو التبرج لا مانع منه، والزنا جائز كما نرى هذاالوضع فى مجتمعات الشرق والغرب حيث إنّ الخونه والظالمين يعملون على تحليل حرام اللّه وتحريم حلال اللّه، فبالضروره و القطعيه والدينيه والبرهانيه فإنّ الفاسق ليست له القابليه لمقام الولايه الإلهيّه نقلاً وعقلاً،فإنّ مثل هذا التصدى لهذا المقام لا ينسجم مع قابليه القابل ولا مع فاعليه الفاعل الحكيم.

ونستنتج من ذلك أنّ المرزا القمى الذى يشترط توفر القوّه القدسّيه فى الاجتهاد إنّما هو من حيث ترتب أحكام الاجتهاد، لا بلحاظ أصل تحقق الاجتهاد وأنّ هذا الشرط والقوّه القدسيّه فى المجتهد إنّما هى بلحاظ وجود نفوذ الولايه والقضاء والشهاده وإمامه الجمعه والجماعه للمجتهد لاأنّه لا يحصل له الاجتهاد بدون قوّه قدسيّه، فحصول الاجتهاد غيرمشروط بوجود القوّه القدسيّه فى المجتهد، طبعا القوّه القدسيّه أخص من

العداله وأسمى منها كما تقدّم، والعداله شرط لنفوذ حكم المجتهد وشرط لترتب أحكام الولايه والقضاء للمجتهد.

ومن جمله الأدله على اشتراط العداله هو الكلام المعروف على لسان

العلماء والمذكور فی کتب الأصولیین أنّه فی مورد تعارض الأدله یکون الترجیح لما خالف العامه، بمعنی أنّه إذا حکم الحاکم بحکم معین، أوکانت هناک روایتان متعارضتان فإذا کانت أحدهما موافقه للعامه والأخری مخالفه فإنّ الروایه الثانیه ترجح علی الأولی، لأنّ الإمام لمعصوم علیه السلام قال:«الرشد فی خلافهم»أی فی مخالفه العامه، وسبق أن ذکرناأنّه عندما سأل الراوی من الإمام علیه السلام أنّه یعیش فی بلد لا یوجد فیه من الشیعه أحد فما هی وظیفته وکیف یمکنه تحصیل الحکم الشرعی؟ قال له الإمام علیه السلام : سل من فقیه البلد ثم إعمل علی خلافه والرشد فی خلاف قوله.

وهذا دلیل علی أنّ المجتهد الفقیه لو لم یکن عادلاً فإنّ قوله لا یترتب علیه أثر شرعا من إعمال الولایه والقضاء والافتاء ولو کان عمل ذلک العامی «من أهل السنّه» مورد إمضاء الشارع حیث توجد قاعده فقهیه تدعی قاعده الالزام: «ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم»(۱) .

النتیجه:أنّ تحقق القوّه القدسیّه فی العداله لیست شرطا فی تحقق الاجتهاد، ولکن العداله شرط فی مورد تنفیذ حکم المجتهد، فالمجتهد لو لم یکن عادلاً ولم یکن یتمتع بالملکه القدسیّه والعداله فإنّ حکمه وقضاءه وافتاءه وإمامته للجمعه والجماعه لا أثر لها شرعا ولیست له الولایه علی أخذ الأخماس والزکوات وحضور الشهادات وغیر ذلک.

التعریف الخامس:

وهذا التعریف للاجتهاد هو ما طرحه المرحوم آیه اللّه الخوئی رحمه الله حیث قال: «والصحیح أن یعرف الاجتهاد باستفراغ الوسع فی تحصیل الحجّه علی الأحکام الشرعیه أو تعیین الوظیفه عند عدم الوصول إلیها والاجتهادبهذا المعنی ممّا لا مناص عن الالتزام به للأخباری والأصولی، فلا وجه لاستحاش الأخباری عنه غایه الأمر أنّه ینازع فی حجّیه ما یراه الأصولی حجّه»(۲) .

وهکذا نری أنّه ذکر فی هذا البیان تعریفین للاجتهاد:

۱ - إنّ الاجتهاد عباره عن استفراغ الوسع لتحصیل الحجّه علی الأحکام الشرعیه الواقعیه والظاهریه.

۲ - الاجتهاد عباره استفراغ الوسع لتعیین الوظیفه للمکلّف.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۵، من أبواب مقدماته وشرائطه، ح ۵.

۲- مصباح الأصول، ج۴، ص ۵۲۱.

ولازم الشق الثانى من التعريف الوارد فى مصباح الأصول شمول الاجتهاد لموارد العلم بالأحكام الواقعيه والعلم بالأحكام الظاهريه،كالاصول العمليه، البراءه الشرعيه، قاعده الحل، قاعده الطهاره و... ولكن الإشكال الذى يرد على هذا التعريف أنّ هذا التعريف يخرج موارد الطرق والامارات عن دائرته، لأنّ الشق الثانى من التعريف يقرر أنّ الاجتهادعباره عن تعيين الوظيفه فى مورد لا يمكن للمكلّف تحصيل الحجّه وهذاالبيان يشمل الحكم الفعلى والظاهرى وجعل الحكم الظاهرى فى الأصول العمليه لا فى مورد الطرق والامارات وخبر الواحد، على أساس فى اعتبار الطريقيه والكاشفيه فى مورد الامارات.

إذن قوله أنّ الاجتهاد عباره عن العلم بالواقع فى مورد الأحكام الشرعيه ومورد الطرق والامارات لا يكون علما بالأحكام الشرعيه،وبهذا يخرج مورد امارات علميه بالأحكام من هذا التعريف ينحصرالواقع بمورد القطع بالأحكام الشرعيه.

النتيجه:على أساس الشق الثانى من تعريف مصباح الأصول أنّ هذاالتعريف غير جامع للأفراد، فإذا حصل للمكلّف العلم بالأحكام الشرعيه من طريق الامارات وخبر الواحد فإنّ ذلك يخرج عن دائره هذا التعريف وينحصر هذا التعريف بمورد العلم الوجدانى بالأحكام الواقعيه والعلم الظاهرى بالحكم والأصول العلميه.

وأمّا الشق الأول من التعريف حيث قال إنّ الاجتهاد عباره عن تحصيل الحجّه على الأحكام الشرعيه، فإنّ الإشكال الثانى الوارد على الشق الثانى من التعريف لا يرد على الشق الأول منه، لأنّ العلم بالطرق والامارات علم بالحجّه على الأحكام الواقعيه، وذلك على أساس الطريقيه والكاشفيه، ولكن يرد عليه إشكال آخر أنّه لا وجه للترديد فى التعريف بأنّ الاجتهاد عباره عن تعيين الوظيفه، أو تحصل الحجّه، لأنّ الوظيفه بذاتها من مصاديق الحجّه لا أنّها تكون فى مقابل الحجّه.

وقد ذكر المصنّف فى الجزء الأول من المحاضرات الصفحه ۱۰، عندماتعرض لتعريف علم الأصول قال: علم الأصول عباره عن ذلك العلم الذى يقع فى طريق استنباط الأحكام الشرعيه بل المراد به «الاستنباط» معنى جامع بينه وبين غيره وهو الإثبات الجامعه بين أن يكون وجدانيا أو

شرعيا أو تنجيزا أو تعذيرا فالمسائل المذكوره تقع فى طريق الاستنباط...».

فكون الاستنباط أعم من العلم والعلمى والتنجيز والتعذير وكلها تشترك فى جامع المنجزيه والمعذريه والحجيّه، والفقيه محصل للحجّيه على الأحكام الشرعيه أعم من كونها حجّه للعلم بالأحكام الواقعيه أو عدم العلم بالأحكام الواقعيه فهى حجّه منجزه ومعذره للواقع كموارد الأصول العمليه، والبراءه النقليه والعقليه، وخبر الواحد، فجميع هذه الموارد إمّامنجزه للأحكام للمجتهد فى صوره اصابته للواقع أو تكون معذره للمجتهد فى صوره عدم اصابه الواقع، والغرض من علم الأصول هوتحصيل الحجّه على الأحكام الإلهيّه والمجتهد محصل للحجّه، غايه الأمرأنّ الحجيّه تاره تكون ذاتيه، مثل العلم الوجدانى بالحكم، وأخرى تكون الحجيّه اعتباريه وجعليه من قبيل حجيه الإمارات والأصول العلميه، فمع وجود العلم الوجدانى لا يصل الدور إلى الإمارات والأصول العمليه، لأنّ مورد الإماره والأصول العمليه هو الشك فى الواقع وأمّا فى حال وجودالعلم الوجدانى والقطع بالحكم فهنا لا يوجد شك بالحكم.

النتيجه:أنّ الجامعيه والمعذريه والمنجزيه كلها تشترك فى مورد العلم بالواقع وكذلك فى مورد الاماره والطرق والأصول العمليه نقلاً وعقلاً،ووظيفه الفقيه تحصيل الحجّه على الأحكام الشرعيه وهذه كبرى كليه وجميع هذه الموارد سواء مورد العلم الوجدانى أم مورد الطرق والامارات أم مورد الأصل العملى هى مصاديق الحجّه، وعلى هذا الأساس لا وجه للترديد فى تعريف الاجتهاد بالكيفيه التى ذكرها لأنّ جميع تلك المواردمن مصاديق الحجّه سواء العلم الوجدانى أو الإماره أو الأصول العمليه.

التعريف السادس:

وعرّف المرحوم الآخوند الاجتهاد بأنّه عباره عن: «استفراغ الوسع فى تحصيل الحجّه على الحكم الشرعى، وكيف كان فالأولى تبديل الظن بالحكم بالحجّه عليه» وعلى أساس هذا التعريف تكون موارد العلم والعلمى والأصول العمليه كلها من مصاديق الحجّه.

ومن نقاط القوّه فى هذا التعريف أنّه يزيل جميع الاختلافات بين فقهاء

الشيعه والسنّه، والإخباريين والأصوليين فى مورد الاجتهاد، لأنّ هذاالتعريف يقول: الاجتهاد عباره عن استفراغ الوسع فى تحصيل الحجّه على الحكم الشرعى، وهذا البيان ينطبق على جميع موارد القواعدالأصوليه أعم من العلم والعلمى، ومن الأدله النقليه و العقليه، لأنّ جميع هذه الموارد تكون من مصاديق الحجّه ويكون النزاع صغرويا، لأنّ أصل الكبرى وهى تحصيل الحجّه يتفق عليها الأصوليون والإخباريون، والعامه والخاصه.

إنّما نزاع فى مصداق هذه الحجّه ومصداق الحجيّه، مثلاً يقول الأصوليون إنّ الاستصحاب هو من مصاديق الحجّه على الحكم الشرعى،أمّا الإخباريون فيقولون: إنّ الاستصحاب ليس بحجّه وليس من مصاديق الحجّه للحكم الشرعى، وأهل السنّه يقولون:إنّ الظنّ الحاصل من القياس من مصاديق الحجيّه، وأمّا فقهاء الشيعه فيقولون: إنّ الظن الحاصل بالقياس ليس بحجّه وبالتالى ليس من مصاديق الحجيّه.

الحاصل ممّا ذكره صاحب الكفايه فى مورد الاجتهاد قوله: «ومنه قد انقدح أنّه لا وجه لتأبى الأخبارى عن الاجتهاد بهذا المعنى، يعنى تحصيل الحجيّه فإنّه لا محيص عنه كما لا يخفى، غايه الأمر له (يعنى للأخبارى)أنّ ينازع فى حجّيه بعض ما يقول الأصولى باعتباره ويمنع عنها وهو غيرجائز بالاتفاق على الحجيّه الاجتهاد بذلك المعنى يعنى تحصيل الحجّه،ضروره أنّه ربّما يقع بين الأخباريين كما وقع بينهم وبين الأصوليين».

النتيجه:إنّ الاجتهاد على أساس هذا التعريف هو عباره عن تحصيل الحجّه على الأحكام الشرعيه فهذه الكبرى مسلّمه بين الأصوليين والإخباريين ويتفق عليها جميع الفقهاء، لا أنّ الإخباريين يخالفون الاجتهاد بالمعنى المذكور، لأنّ الإخبارى والأصولى كلاهما يسعيان لتحصيل الحجّه، غايه الأمر أنّ النزاع فى تعيين مصداق الاجتهاد والحجّه كما تقدم.

كما أنّ هذا النزاع موجود بين الإخباريين أنفسهم فبعضهم ذهب إلى أنّ مطلق نقل الروايات حجّه، سواء كان نقل الروايه عن المعصوم بلاواسطه أو مع الواسطه، وسواء كانت الروايه صحيحه السند أم غير صحيحه، ولكنّ بعض الإخباريين يقولون إنّ الروايه الحجّه هى الصحيحه من الدرجه الأولى.

وعلى أساس بيان المرحوم الآخوند وبيان مصباح الأصول يمكن القول بإمكانيه الجمع بين الإخباريين والأصوليين فى مورد الاجتماع وفى مورد الاجتهاد، حيث إنّهم يتفقون فى أصل كبرى الاجتهاد ولا

خلاف بينهم فی هذه المسأله، فكلا الطائفتين يشترطون وجود الحجّه فی مورد الحكم الشرعی وهذا هو معنی الاجتهاد، وإنّما النزاع فی هل أنّ الظنّ الحاصل من الاستصحاب يعتبر مصداقا وصغری لتلك الكبری للحجّيه كما ذهب إلی ذلك الأصوليون، أو أنّ الظن الحاصل للاستصحاب ليس مصداق تلك الكبری كما ذهب إلی الإخباريون؟ والنزاع الصغروی لا يخل بأصل الكبری المتفق عليها وحجّيه الاجتهاد.

نقد ومناقشه:

أولاً:الإشكال الذی يمكن إيراده علی بيان الآخوند رحمه الله فی تعريف الاجتهاد أنّه يقول فی تعريف علم الأصول: بأنّه العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الحكم الشرعی أو الذی ينتهی إليه «المجتهد» فی مقام العمل(۱) ،

وكما يقول المرحوم الكمبانی: أنّ لازم هذا التعريف أنّ علم الأصول مركب من علمين، لأنّه علی أساس هذا التعريف يوجد غرضان لعلم الأصول أحدهما استنباط الحكم الشرعی، والآخر تعيين وظيفه المكلّف فی مقام العمل عند الشك فی الحكم الواقعی، و لاسيما أنّ مبنی الآخوند رحمه الله نفسه هو أنّ امتياز العلوم بالأغراض يعنی أنّ الفارق بين مسأله تبحث فی علم معين ومسأله أخری فی تبحث فی علم آخر إنّماهو بلحاظ تعدد الغرض من مسائل هذين العلمين، مثلًا بحث الاستصحاب يعد من مسائل علم الأصول، وغرض علم الأصول عباره

عن استنباط الحكم الشرعی فإذا بحثت مسأله الاستصحاب فی علم الفقه فإنّما هو لتحقيق هذا الغرض وهو استنباط الحكم الشرعی وفی هذه الصوره لا يكون الاستصحاب من مسائل العلمين، وإن بحث فی كلاالعلمين، أی علم الأصول وعلم الفقه، ولكن بما أنّ الغرض واحد من بحث هذه المسأله وأنّ الغرض من الاستصحاب فی كلا هذين العلمين هواستنباط الحكم الشرعی ولذلك تكون المسأله من مسائل علم واحدباعتبار وحده الغرض، ولكن إذا بحث الاستصحاب فی علم الأصول بلحاظ استنباط الحكم الشرعی وبحث فی علم الفقه بلحاظ فعل المكلّف

والفوز بالعليين فالغرض متعدد، وعندما يكون الغرض متعددا يكون الاستصحاب من مسائل العلمين أی من مسائل علم الأصول ومن مسائل

۱- كفايه الأصول، ج۱، ص ۹ طبع مؤسسه آل البيت عليهم السلام .

علم الفقه باعتبار تعدد الغرض.

وطبعا هذا البحث بحاجه لتوضيح أكثر حيث تبحث هذه المسأله فى أوائل علم الأصول، ولكن هنا نشير إلى إشكال المرحوم الكمبانى حيث أشكل على الآخوند رحمه الله أنّه على أساس هذا التعريف يلزم منه أن يكون الاجتهاد مركب من علمين بلحاظ تعدد الغرض.

على أيه حال فإنّ المرحوم الآخوند رحمه الله يرى أنّ الاجتهاد عباره عن تحصيل الحجّه على الأحكام الشرعيه، غايه الأمر أنّ الحجّيه لذلك الشىءتاره تكون ذاتيه كالعلم الوجدانى بالحكم وأخرى تكون الحجّيه أمرااعتباريا كما فى الأمارات والأصول العمليه.

ثانيا:الإشكال الآخر الوارد على تعريف الآخوند رحمه الله هو: هل أنّ قول المجتهد الانسدادى حجّه فى الأحكام الشرعيه أو غير حجّه؟ فإذا كان قول الانسدادى فى مورد الأحكام الشرعيه حجه فسوف يشمله تعريف الآخوند، لأنّ المجتهد الانسدادى حاله حال المجتهد الانفتاحى يملك قوله الحجّيه فى الأحكام الشرعيه، ولكن إذا لم يكن قول المجتهدالانسدادى حجّه فى الأحكام الشرعيه لأنّه يعتقد أنّ باب العلم والعلمى مسدود، فعليه لا يشمله تعريف المرحوم الآخوند للاجتهاد.

الجواب:بالايجاب فقول المجتهد الانسدادى حجه فى الأحكام الشرعيه سواء على الحكومه أو على الكشف، غايه الأمر إنّ تعريف الفقيه لا يشمل المجتهد الانسدادى بمعنى أنّ اطلاق الفقاهه على المجتهد الانسدادى لاوجه له، لأنّه يرى أنّ باب العلم والعلمى مسدود ومعنى الفقاهه عباره عن فهم العلوم الشرعيه والعلوم الإلهيّه، وعندما يكون باب العلم والعلمى

مسدود فلا سبيل إلى فهم الأحكام الشرعيه إلّا بالمعجزه.

النتيجه:إنّ تعريف الآخوند الخراسانى رحمه الله للاجتهاد مع كونه محل مناقشه وتأمل لكنّه أنسب التعاريف وأحسنها للاجتهاد وذلك بلحاظ ثلاثه أمور:

الأمر الأول:أنّ المرحوم الآخوند لا يرى تعريف العلوم تعريفا حقيقيا بل تعريفا لفظيا واسميا، وهذا من آراء الآخوند فى باب العلوم وأنّ تعريفهامجرّد بيان لفظى واسمى، مثلًا عندما نقوم بتعريف العام والخاص، المطلق والمقيد، المنطوق والمفهوم، الأوامر والنواهى، الصحيح والأعم، والحقيقه والمجاز، يقول المرحوم الآخوند: إنّ تعريف العلوم ليس تعريفا حقيقياكما هو فى التعريف الفلسفى الماهوى حتى يقال بأنّه مركب من جنس وفصل وما هو جنسه وما هو فصله، بل التعريف مجرّد شرح الإسم وتبديل لفظ بآخر، والتعريف الحقيقى يجب أن يتوفر فيه شرطان وجوديان وسته شروط عدميه: الشرط الوجودى هو أن يكون المعرِّف

والمعرَّف متساويـان مـن حيـث المصـداق، وأنّ المعرِّف أجلى من المعرَّف من حيث المفهـوم، أمّـا الشـروط العـدميه فهى أن لا يكون التعريف بالأعم،ولا بالأخص، ولا بألفاظ مشتركه، ولا بألفاظ غريبه، ولا بألفاظ مجمله.

أمّا التعريف اللفظى فهو عباره عن تبديل لفظ بلفظ آخر ولا يلزم أن يكون واجدا للشروط الوجوديه والعدميه للتعريف الحقيقى، مثلًا عنـدمايسأل شـخص: ما هى السـعدانه؟ الجواب، هى اسم لنبات خاص، ومعلوم أنّ النبات أعم من السـعدانه وغير السـعدانه، فهنا نرى أنّ هـذا التعريف بالأعم ولكنّه تعريف لفظى والمراد منه شـرح اللفظ وتبـديل سـعدانه بلفظ آخر، وفى التعريف اللفظى والاسمى لا مانع من التعريف الأعم.

وهكـذا بالنسـبه إلى تعريف العلوم حيث نعلم فى الجمله أنّ مسائـل علم الأـصول غير مسائـل علم الفقه، ومسائل علم الكلام غير مسائل علم المنطق، وهذا العلم فى الجمله يعتبر أمورا ممّا تمتاز به مسائل علم الأصول بالنسبه لعلم النحو وعلم الكلام وعلم الفقه حيث يكفى هـذاالفارق والامتياز، ولو لم يكن التعريف بالجنس والفصل الحقيقيان، ولو لم يكن التعريف بتمام المعنى مانعا عن الأغيار وجامعا للأفراد، فمجرّد أن نعلم فى الجمله بأنّ الاجتهاد عباره عن تحصيل الحجّه على الأحكام

الشـرعيه يكفى، ودليـل الآخونـد على هـذا المـدعى وهو أنّ التعريف الحقيقى للأشياء غير ممكن يقول: أنّه لاـ أحـد غير البارى تعـالى يعلم بحنس وفصـل الأشـياء، لأـنّ التعريف الواقعى والماهوى للأشـياء عباره عن بيان حقيقه وجود ذلك الشـىء ولا يعلم حقيقه وجود الأشياء إلّا اللّه تعالى،وعندما لا يكون أحد عالما بحقيقه الأشـياء سوى اللّه تعالى فلا يمكن لأحد أن يأتى بالجنس والفصل الواقعيان فى تعريف ذلك الشىء، ولذلك يكفى التعريف اللفظى للأشياء وخاصه فى تعريف العلم.

الأمر الثانى:تعريف الآخوند رحمه الله يعتبر جامعا ومانعا بالنسبه للتعاريف الأخرى، لأنّ هذا التعريف يقول إنّ الاجتهاد عباره عن تحصـيل الحجّه وتحصـيل الحجّه شامـل لمورد العلم بالأحكـام ومورد العلمى بالأحكـام وهو الطرق والامارات وكـذلك يشـمل الأحكـام الظـاهريه والأـصول العمليه،خلافـا للتعاريف الأخرى التى لا يشـمل بعضـها للأحكام العقليه وبعضـها لايشـمل الأحكام الظاهريه، وبعضها لا يشمل العلم القطعى.

الأـمر الثـالث:إنّ تعريف المرحوم الآخونـد للاجتهـاد يفضـى لايجادمصـالحه بين الإخبـاريين والأـصوليين، وكـذلك بين العـامه الخاصه فى موردالاجتهاد، لأنّ كل هذه الطوائف تسعى لتحصيل الحجّه فى الأحكام الشرعيه وهذه الكبرى الكليه متفق عليها من قِبل الجميع وإنّما النزاع فى

الصغريات وفى مصداق الحجيّه.

وعلى أساس هـذه الأمـور الثلاثـه يمكن القول إنّ تعريف الآخونـد رحمه الله للاجتهـاد يعتبر بالنسبه للتعـاريف الأخرى أحسـن التعاريف.

النتيجه:كان البحث فى التعريف الاصطلاحى للاجتهاد وقد ذكرناتعاريف متعدده وتبيّن ممّا تقدم عدّه أمور:

الأمـر الأول:ذكرنا سته تعاريف للاجتهاد، وتمّ نقـد ومناقشه هـذه التعاريف،فأمّا تعريف الغزالى للاجتهاد فقـد أوردنا عليه عـدّه إشكالات عقليه ونقليه،أولاً:إنّ هذا التعريف يستلزم الدور حيث يتوقف الاجتهاد على معرفه المجتهد وبالعكس فمعرفه المجتهد يتوقف على معرفه الاجتهاد، لأنّ المجتهد بدون اجتهاد محال.

ثانيا:إنّ تعريف الغزالى لا يشمل الاستلزامات والاستنباطات العقليه،فلو أنّ المجتهد استنبط أحكاما فى الاستلزامات العقليه من قبيل الأمربالشىء يقتضى النهى عن ضده، وأنّ اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحدممكن، فمثل هذه الأحكام العقليه لا تدخل فى تعريف الغزالى لأنّ الأحكام الشرعيه ليست أحكاما عقليه.

الأمـر الثانى:ذكرنـا تعريف الحاجبى وأوردنا عليه عـدّه إشكالات ونقود،فمن جهه يرد عليه إشكال الـدور الوارد على تعريف الغزالى لأنّ الحاجبى عرّف الاجتهاد بأنّه عباره عن بـذل وسع الفقيه فى تحصيل الظنّ بالأحكام الشرعيه، إذن فالاجتهاد متوقف على الفقيه والفقيه عباره أخرى عن المجتهـد، وقلنـا إنّ المجتهـد بـدون الاجتهـاد غير ممكن، والفقيه يتضـمن الفقاهه وهـذا هو الدور، ومن جهه أخرى فإنّ هذا التعريف لا يشمل الأحكام العقليه أيضا بالبيان المتقدم.

الأمر الثالث:ذكرنا تعريف الشيخ البهائى للاجتهاد فى «زبده الأصول»،حيث عرّف الاجتهاد بأنّه عباره عن ملكه للمجتهد يستطيع بواسطتهااستنباط الحكم الشرعى، وقلنا إنّ هذا التعريف يواجه إشكالات من جهات عديده:

أولاًـ:إنّ هـذا التعريف لاـ يشـمل الأحكـام العقليه، لأـنّه يقول إنّ الاجتهادعبـاره عن حصول الملكه للمجتهـد يسـتطيع بواسـطتها استنباط الأحكام

الشرعيه، إذن فالإستنباط العقلی خارج عن هذا التعريف، والحال أنّ المجتهد فی علم الأصول يبحث عن المؤمّن من العقاب، والمؤمّن من العقاب أعم من الأحكام الشرعيه والأحكام العقليه.

ثانيا:إنّ الاجتهاد عدل الاحتياط والتقليد، ولكنّه فی هذا التعريف يقول:

إنّ الاجتهاد عباره عن ملكه، والملكه أمر باطنی نفسانی، والاحتياط والتقليد أمران عمليان لا أنّهما أمران باطنيان ونفسانيان، وعليه فإنّ هذاتعريف يخرج الاجتهاد عن كونه عدلاً وقسيما للاحتياط والتقليد فی رتبه العمل.

ثالثا:إذا كان الاجتهاد عباره عن ملكه نفسانيه، فالملكه لا تلازم فعليه استنباط الحكم الشرعی، فربّما يكون الشخص واجدا لملكه الاستنباط ولكنّه لا يتحرك على مستوى العمل والفعل لاستنباط الحكم الشرعی،والشخص الذی لا يعمل على استنباط الحكم الشرعی لا وجه لاطلاق كلمه الاجتهاد عليه.

الأمر الرابع:ما ورد فی تعريف المرزا القمی للاجتهاد، حيث قال: إنّ الاجتهاد عباره عن استفراغ الوسع لتحصيل الحكم الشرعی من أدله الأحكام، وهذا التعريف وقع أيضا مورد النقد والمناقشه لأنّه أولاً:إنّ هذاالتعريف لا يشمل الأحكام العقليه، لأنّ الحكم العقلی ليس حكما شرعيابالبيان الذی تقدّم ذكره.

ثانيا:إنّ هذا التعريف يشمل المجتهد المتجزی أيضا وهو أعم من المدعی، فالمدعی هو تعريف المجتهد المطلق لا تعريف المجتهدالمتجزی، وهذا التعريف يشمل المجتهد المطلق والمجتهد المتجزی أيضاولذلك فهو أعم من المدعی.

ثالثا:إنّ هذا التعريف يستلزم تخصيص أدله جواز التقليد فی الأحكام الشرعيه فهو تخصيص بلا مخصص، فإذا استنبط شخص مسأله أصوليه،مثلاًـ استنبط حجّيه الاستصحاب، ومعلوم أنّ حجّيه الاستصحاب من المسائل الأـصوليه لاـ من المسائل الفقهيه والفرعيه، فالشخص الذی يعمل على تقليد المجتهد فی مسأله أصوليه كحجّيه الاستصحاب فلا مانع من ذلک، لأنّ ذلک مشمول لأدله جواز التقليد ورجوع الجاهل إلی العالم.

رابعا:قال فی تعريفه أنّه يعتبر فی الاجتهاد توفر القوّه القدسيّه الإلهيّه والعداله، وهذا كلام ليس له وجه، فلا يشترط فی الاجتهاد توفر القوّه القدسيه والعداله، لأنّه من الممكن أن يدرس الفاسق أو الكافر فی الحوزه العلميه ويصير مجتهدا ولكنّ العداله شرط فی تنفيد حكم المجتهد، فلو لم

تتوفر ملكه العدله فلا نفوذ لحكمه شرعا لا أنّ العداله شرط فی أصل وجود وتحقيق الاجتهاد، وعلى هذا الأساس فإنّ تعريف الميرزا القمی يواجه هذه الإشكالا الأربعه.

الأمر الخامس:ما ورد من تعريف الاجتهاد فی «مصباح الأصول والمحاضرات» وتقدّم وجه النقد والمناقشه على هذا التعريف وأنّه على أساس هذا التعريف لا تدخل فيه موارد استنباط الحكم الشرعی من الامارات والطرق الشرعيه، لأنّ الامارات حجّه علميه لا أنّها مورد العلم ولا أنّها جعل الحكم الظاهری والأصول العمليه، إذن فالتعريف الوارد فی المحاضرات ومصباح الأصول يشمل العلم بالأحكام الشرعيه أو جعل الحكم الظاهری فی هذا المورد وهو عباره عن الأصول العمليه. وأمّاالإمارات والطرق فهی خارجه عن تعريف مصباح الأصول والمحاضرات

فی صوره جعل الطريقيه والكاشفيه عن الواقع فی مورد الامارات، لأنّ الامارات أمر علمی بالواقع لا أنّها علم بالواقع

الأمر السادس:ذكرنا تعريف المرحوم الآخوند للاجتهاد وقد ذكرنا أنّه هوالمختار للملاحظات الثلاث ونقاط القوه التی يمتاز بها عن التعاريف الأخرى.

قال اللّه تعالى

«إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُواْ الَّذِينَ

يُقِيمُونَ الصَّلَوهَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَوهَ وَهُمْ رَا كِعُونَ»(۱)

۱- سوره المائده : الآيه ۵۵.

الفصل الخامس: تقسیم الاجتهاد إلی: مطلق ومتجزی بالفعل وبالقوّه...

اشاره

تقسیم الاجتهاد إلی:

مطلق ومتجزی، بالفعل وبالقوّه

وتقسیم المجتهد إلی: الانفتاحی والانسدادی

والأحکام المترتبه علی المجتهد

من حیث حجّیه الافتاء والقضاء والولایه

وجواز التقلید للعامی وما یتوقف علیه الاجتهاد

أقسام الاجتهاد

موضوعنا فی هذا البحث تقسیم الاجتهاد إلی: مطلق ومتجزی، وإلی اجتهاد بالقوّه وبالفعل، والبحث فی الأحکام المترتبه علیها، وبلا شک أنّ الاجتهاد قابل للقسمه إلی ما هو بالقوّه وبالفعل، والمجتهد إلی مطلق ومتجزی، وکذلک یقسّم المجتهد إلی: انفتاحی وانسدادی، والمجتهد الانسدادی إمّا أن یقول بالانسداد علی الکشف أو الحکومه، وتترتب أحکام مختلفه علی کل واحد من هذه الأقسام:

القسم الأول:بالنسبه للمجتهد الواجد لملکه استنباط الحکم الشرعی ولکنّه لیس مجتهدا بالفعل، فما حکمه؟ هل یجوز تقلید المجتهد الذی یملک ملکه الاستنباط بالفعل ویکون اجتهاده مطلقا أو لا یجوز؟

فی هذا المورد قولان: قول بالجواز وقول بعدم الجواز، وقبل توضیح هذا البحث نری من اللازم ذکر مقدّمه، وهی أنّ ملکه استنباط الأحکام تختلف عن سائر ملکات الإنسان مثل ملکه السخاء، الشجاعه، الأخلاق،العداله، فملکه السخاء ناشئه من العمل بمعنی أنّ الإنسان یتحرک علی مستوی العمل فی القیام بالسخاء وبذل المال بشکل متکرر وحینئذٍ یؤثرهذا العمل الخارجی فی إیجاد ملکه السخاء فی نفسه ویکون إنسان سخیاوجوادا، وهکذا الإنسان الشجاع حیث ینبغی علیه أن یقوم بأعمال

شجاعه بشكل متكرر حتى تؤثر هذه الأعمال الخارجيه فى واقعه النفسانى وتوجد فيه ملكه الشجاعه، وهكذا الإنسان الحسن الخلق فيجب عليه فى مقام العمل التحرك فى تعامله مع الناس بدوافع أخلاقيه حتى تتحقق فيه ملكه الأخلاق، وعندما تتحقق فى الإنسان ملكه السخاء والكرم بسبب العمل الخارجى حينئذٍ يكوم الشخص متحليّا بملكه السخاء ولا يختلف حاله خينئذٍ عند بذل الأموال الكثيره أو القليله لأن يملك فى نفسه ملكه السخاء، وهذه الملكه لا يختلف حالها فى أن يقوم الشخص بأعمال كثيره أو قليله، وهكذا بالنسبه إلى ملكه الشجاعه وملكه الأخلاق.

ولكن خلافا لملكه الاجتهاد حيث إنّ العمل الخارجى لا يعتبر شرطالتحصيل ملكه الاجتهاد والاستنباط بحيث ينبغى على الإنسان أولاًاستنباط الحكم فى مقام العمل ثم تدريجيا تضحى ملكه فى نفسه تسمى ملكه الاجتهاد، بل على العكس من ذلك، حيث يجب على الإنسان أولاًأن يحقق فى نفسه ملكه الاستنباط والاجتهاد ثم يتحرك على مستوى العمل لاستنباط الحكم الشرعى، وبدون ملكه الاستنباط والاجتهاد لايمكن للمجتهد استنباط الأحكام الشرعيه، نعم، الممارسه وعمل الاستنباط دخيل ومؤثر فى تكامل وترشيد ملكه الاستنباط وتقويتها لاأنّ هذا العمل الخارجى مؤثر فى إيجاد ملكه الاستنباط للأحكام الشرعيه.

ونستنتج من هذه المقدّمه أنّ ملكه الاستنباط للمجتهد لا تتلازم ولاتتوقف على الموقف العملى للاستنباط حتى يقال بأنّه ما لم هناك استنباط فعلاًـ على مستوى العمل فلاـ اجتهاد، وإنّما يكون الإنسان واجدا لملكه الاستنباط ولكنّه لا يعرف عملاً حكم الموارد والموضوعات الشرعيه ولم يستنبط مثلاًـ حكم زكاه الإبل ولا يعرف ما حكم زكاه البقر والغنم، أو حكم خمس أرباح المكاسب، فهو لم يستنبط هذه الأحكام وهذه الفروع وارجاع هذه الفروع إلى أصولها وقواعدها الكليه.

والسؤال هو: هل يجوز لمثل هذا المجتهد الواجد لملكه الاستنباط ولكنّه فى مقام الفعليه والعمل لم يستنبط حكما شرعيا، هل يجوز له أن يقلّد مجتهدا بالفعل أو لا يجوز؟

الجواب:لقائل أن يقول إنّ التقليد لواجد ملكه استنباط الأحكام

الشرعیه جائز، وذلک لعده أدله:

الـدلیل الأول:الاستصحاب، فقبل أن یحصل علی قوّه وملکه الاستنباط کان التقلید جائز له، والآن بعد أن حصل علی ملکه الاستنباط الأحکام الشرعیه نشک هل یجوز له التقلید أم لا؟ وهنا یجری استصحاب بقاءجواز التقلید مادام استنباطه للأحکام لم یصل إلی حدّ الفعلیه، وإلاّ ـ فإذاوصل فی قوّه الاستنباط إلی مرحله الفعل والعمل فلا یجوز له التقلیدقطعا، لأنّه مجتهد بالفعل والمجتهد الذی یملک القدره علی استنباط الأحکام الشرعیه فإنّ أدله جواز التقلید وهی رجوع الجاهل إلی العالم،منصرفه عنه وقاصره عن الدلاله علی المجتهد الذی یقدر علی استنباط الأحکام الشرعیه بالفعل، والنتیجه أنّ من یملک ملکه الاجتهاد یجوز له التقلید استنادا إلی دلیل الاستصحاب.

الجواب:إنّ من شرائط وجریان الاستصحاب اتحاد القضیه المتیقنه والمشکوکه موضوعا ومحمولاً فإذا لم یتحقق هذا الرکن فی الاستصحاب فإنّه لا یجری فی المقام.

أرکان الاستصحاب:

إذا کنّا علی یقین بأنّ زیدا کان عادلاً بالأمس، فموضوع القضیه المتیقنه هو زید والیوم نشک هل ارتکب أحد الذنوب الکبیره کالغیبه مثلاًوبذلک سقطت عدالته، أو أنّه لم یرتکب هذا الذنب، وأنّ ملکه العداله الشرعیه باقیه لدیه، فهنا تتحد القضیه المشکوکه والمتیقنه ویجری استصحاب بقاء العداله إلی الیوم، لأنّ موضوع القضیه المتیقنه هو زیدبالأمس، وموضوع القضیه المشکوکه زید الیوم أیضا. وکذلک هذه القضیه من حیث المحمول واحده، فمحمول القضیه المتیقنه العداله ومحمول القضیه المشکوکه بقاء عداله زید أیضا، إذن فمثل هذا المورد التی تتحدفیه القضیه المتیقنه والمشکوکه موضوعا ومحمولاً فإنّ أرکان الاستصحاب تامه ولهذا یجری الاستصحاب وتکون هذه القضیه من موارد «ولا تنقض الیقین بالشک».

ولکن إذا کان الموضوع متعددا مثلاً کان موضوع القضیه المتیقنه زیدا،أمّا موضوع القضیه المشکوکه فهو عمرو، ونشک فی بقاء عادله عمرو أوعدم بقائها فهنا لا یجری الاستصحاب حتی لو کانت القضیه متحده من حیث المحمول فإنّ المحمول فی هذه القضیه عداله زید، والمشکوک فی هذه القضیه عداله عمرو فالمحمول هو العداله، ولکن الموضوع متعددفموضوع القضیه المتیقنه زید وموضوع القضیه المشکوکه عمرو فلایجری الاستصحاب، أو إذا کان الموضوع متحدا ولکن المحمول مختلف،فموضوع القضیه المتیقنه وموضوع القضیه المشکوکه زید أیضا، ولکن

محمول القضـیه المتیقنه عداله زید والمحمول فی القضـیه المشـکوکه عالمیه زید فهنا لا یجری الاستصحاب لأنّ محمول القضیه المتیقنه والقضـیه المشـکوکه غیر متحد، الغرض أنّ من شـروط جریان الاستصـحاب اتحادالقضـیه المتیقنه والمشـکوکه موضوعا ومحمولاً. والتغییر العارض فی حالات الموضوع والمحمول موجب للشک فی بقاء الموضوع أوالمحمول.

وبعد هذه المقدّمه نقول: إنّ ما نحن فیه لا یوجد إتحاد فی القضیه المتیقنه والمشکوکه.

اختلاف الموضوع:

لم یکن زید فی السابق قادرا علی اسـتنباط الحکم الشـرعی، وموضوع جواز التقلید العجز عن الاسـتنباط، ولکن عندما تتحقق فیه ملکه استنباط الأحکام الشرعیه فالموضوع یتغیر حینئذٍ ولا یکون هو الموضوع السابق،

فعندما یکون زید قادرا علی الاسـتنباط فإنّه یختلف عن زید السابق العاجز عن الاسـتنباط فهنا موضوع القضیه المشکوکه المتیقنه متعدد ولذلک لا یجری الاستصحاب.

الدلیل الثانی:علی جواز تقلید الواجد لملکه الاسـتنباط هو «سـیره العلماء»، فالسـیره العملیه للأصحاب والعلماء لم تکن بشکل أنّ الشـخص بمجرّد أن یحصـل علی ملکه اسـتنباط الأحکـام الشـرعیه فیحرم علیه التقلیـد، وإلاّـ یجب أن تکون جمیع الأعمال حتی السفر علی الشخص

الواجد لملکه اسـتنباط الحکم الشـرعی لغیر عملیه الاستنباط حراما،وعلیه فبمقتضی السیره العملیه للأصحاب یجوز التقلید للواجد لملکه الاجتهاد المطلق من المجتهد بالفعل.

الجواب:وهذا الدلیل واضح البطلان لأنّه، أولًا:إنّ السـیره لیست دلیلًالفظیا حتی یمکن التمسک باطلاقها فی مورد الشک، السیره دلیل لبّی،ونحن نشک فی أصل انعقاد مثل هـذه السیره وهل توجـد مثل هذه السیره بأنّ الواجد لملکه الاسـتنباط یقلِّد غیره من المجتهدین بالفعل، أو لم تکن

مثل هذه السـیره لدی الأصحاب والعلماء، ومع وجود الشک فی السیره لایمکن التمسک بوجودها علی جواز تقلید واجد الملکه للمجتهد بالفعل،

بل یمکن القول إنّ سیره العلماء والمحققین کانت علی خلاف ذلک، من قبیل المقدّس الأردبیلی الذی کان یهتم فی أمر التحقیق وتحصیل العلم إلی حدّ یری فی زیاره طالب العلم لکربلاء وسفره من النجف إلی کربلاء

إشکال فیما إذا کانت هذه الزیاره مانعه من تحصیل العلم لهذا الطالب وذلک لا یجوز، وکان یبیح السفر بمقدار ما یرفع معه العسر والحرج، لأنّ العالم والمجتهد إذا کان مشغولاً دائما باستنباط الأحکام الشرعیه فربّمایقع فی مشقّه وحرج وبمقتضی قاعده الأهم والمهم وأنّ الحرج منفی فی

الإسلام وأهمیه قاعده الحرج علی غیرها من القواعد فإنّ ذلک المقدارالحرجی یدخل تحت هذه القاعده وحینئذٍ یخرج هذا المورد عن الوجوب، وأمّا الباقی فعلیهم الاشتغال بعملیه الاستنباط بالفعل، إذن فسیره العلماء والمحققین من أصحابنا لم تکن تتسامح فی عملیه الاستنباط ولم یکونوا یرون جواز ترک إهمال عمل الاستنباط لمن یملک

هذه الملکه ویتحرک علی مستوی تقلید غیره من المجتهدین بالفعل.

النتیجه:إذا کان الشخص واجدا لملکه الاستنباط فلا یجوز له تقلیدغیره إلّا بذلک المقدار الذی یکون استنباط الأحکام حرجی علیه، فهنایجوز له ترک الاستنباط والتقلید،وحاصل الجواب، أنّه إذا کان بعض العلماء یرون جواز تقلید واجد الملکه فهو من باب تقدیم الأهم علی المهم ومن باب نفی العسر والحرج، لا من باب أنّ هذا الجواز موافق للقاعده والأصل وأنّ تقلید واجد الملکه للمجتهد المطلق وبالفعل جائزدائما.

السیره العقلائیه:

الدلیل الثالث:علی جواز تقلید واجد ملکه الاستنباط لغیره، سیره العقلاء، مثلاً إذا کان الشخص یتمتع بقدره فنیه ومهاره فی أمر إصلاح وتعمیر المکائن أو الأبنیه أو کان ماهرا فی فنون أخری، ولکنّه یترک أحیانا تعمیر ذلک الشیء إلی غیره ممّن یملک المهاره بالفعل، ومن هذاالقبیل المجتهد الواجد للاستنباط فیجوز له الرجوع إلی الشخص المجتهدبالفعل لکشف الحکم الشرعی، وهذا حاله حال سائر الأمور التی قامت علیها سیره العقلاء کما تقدّم.

الجواب:إنّ الحوادث والسلوکیات الدخیله والمؤثره فی نظام معاش الإنسان ومعاده علی نحوین: فتاره لا تکون تلک الحوادث والسلوکیات مهمّه، وأخری تکون من المسائل المهمّه فی حیاه الفرد، فإذا کانت تلک المسائل من جمله الحوادث غیر المهمّه مثل تعمیر البناء والمصنع والسیاره و... فإنّ سیره العقلاء فی هذه الموارد تبیح للشخص القادر علی هذا العمل أن یفوّض أمر التعمیر والإصلاح لغیره ممن یملک المهاره فی

التصليح والاعمار بالفعل فی هذه الأمور.

ولكن إذا كان المسأله من المسائل المهمّه مثل علاج المرض الشديـد ففی مثل هذه المورد إذا احتمل أنّه لو أرجع المريض إلی طبيب آخرليعالـج هـذا المرض بالفعـل فـإنّ الطبيب الآـخر لاـ يتمكن من علاـجه ففی مثل هـذا المورد لا يجوز لمن كان مطمئنا بنفسه، قدرته علی علاج المريض أن يترک العلاج ويرجع المريض إلی طبيب بالفعل مع وجوداحتمال عدم معالجه المرض وأنّ هـذا الشـخص قادر بشـكل أفضل علی علاج هـذا المرض، فهنا العقلاء لا يبيحون لهذا الشـخص الواجد لملكه الطبابه أن يترک علاج هذا المريض ويرجعه إلی غيره والذی يحتمل أنّه لايستطيع علاج المريض بشكل كامل.

وهكذا فی مورد تقليد الشـخص الواجد لملكه الاستنباط فحاله كذلک أيضا، لأنّ أهميّه المسائل الشرعيه أكثر بكثير من المسائل الأخری، ومع وجود احتمال الخطأ واحتمال الاشـتباه فی اسـتنباط المجتهـد بالفعل فإنّ السـيره العقلائيه فی الأمور ذات الأهميه لا تبيح رجوع هذا الشخص الواجد لملكه الاستنباط إلی غيره وتقليده.

مضافا إلی ذلـک فإنّ العقل يحكم بعـدم الرجوع لأنّه مع وجود احتمال الخلاف واحتمال عـدم العلاج، فالعقل لا يجوّز الرجوع إلی غيره وتقليـده واتبـاعه، وعلی الأقل فی الموارد ذات الأهميّه فإنّ سـيره العقلاء مشـكوكه وهل أنّها جاريه فی مورد الشـخص الذی يملک القدره علی تعمير ذلک الشـیء أو علی علاج ذلک المريض أو علی اسـتنباط الحكم الشرعی ومع ذلک يرجع إلی غيره، وفی مورد الشک لا يمكن التمسک بالسـيره، لأنّ سيره العقلاء دليل لبیٌّ، ولا يمكن التمسک به فی مورد الشک. علی أيّه حال نقول إنّ هـذا المورد فی تقليـد الغير قـد ثبت بسـيره العقلاء، إذن الشـخص المالک للاسـتنباط والـذی يملک القـدره علی استنباط الحكم الشرعی من الأدله كيف يجوز له تقليد الغير فی تحصيل الأحكام الشرعيه؟

إنّ قلت:لقـد ذكرتم أنّ الرجوع إلی الغير فی المسائـل المهمّه لاـ يجوزوعلی الأقل مشـكوک، وحينئـذٍ لا يمكن التمسک بسـيره العقلاء بلحاظ وجود احتمال الخطأ والاشتباه فی عمل الغير، ولكنّ فی مورد استنباط

واجد الملكه يحتمل الخطأ والاشتباه أيضا، مثلاً إذا أراد أن يعالج المريض بنفسه فيحتمل أيضا وقوعه بالخطأ والاشتباه، وإذا أراد استنباط الحكم الشرعى من أدله الأحكام فيحتمل وقوعه فى الخطأ والاشتباه أيضا،إذن فكلا الحالين متساويين.

الجواب:إنّ الإنسان نفسه ربّما يعلم بالأحكام الشرعيه بالعلم الوجدانى وعلم الشخص القادر على الاستنباط يختلف عن الشخص الذى يحصل على الحكم بواسطه التبعيه والتقليد للغير، مثلاً هناك سلسله من المسائل يعلم بها الإنسان بالعلم الوجدانى وفى هذه المسائل لا ـ وجه لتقليد الغيرمن قبيل الضروريات ومسلّمات الأحكام الإلهيّه كوجوب الحج، وجوب الزكاه، وجوب الصوم، وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكروالتواترات والإجماعات هذه كلها من المسائل الضروريه والقطعيه فى الإسلام، وفى هذه المسائل يوجد علم قطعى بضرورتها وحتميتها ولامجال للتقليد فيها، وهكذا بالنسبه لمسائل الاستلزامات العقليه وفى ورديستنتج الإنسان من مقدّمه كبرى عقليه وصغرى عقليه نتيجه معينه، أوفى مورد يترتب الحكم على أمر ملازم لحكم العقل، ففى هذه المسائل

القطعيه كوجوب ذى المقدّمه الملازم لذى المقدّمه، واستحاله اجتماع الأمر والنهى فى شيء واحد، حيث يستلزم وجوب الشيء عدم حرمته، وحرمه الشيء تلازم عدم وجوبه، فمثل هذه الاستلزامات القطعيه هى مسائل قطعيه وإلزاميه ولا مورد للتقليد فيها لأنّ التقليد إنّما يكون فى الأحكام الظاهريه ومع وجود العلم الوجدانى القطعى بالحكم الواقعى والضرورى فلا مجال للتقليد.

وفى غير المسائل الضروريه والقطعيه وفى حال عدم وجود العلم الوجدانى بالأحكام فالشخص الواجد لملكه استنباط الحكم الشرعى يملك الحجّه بالأحكام فعندما يكون لديه علم بالحجّه فى غير المسائل الضروريه والقطعيه وغير المسائل الوجدانيه فالعمل بهذه الحجّه مفرغ لذمّه المكلّف ومفرغ لذمّه هذا الإنسان المجتهد، وعليه فإذا عمل صاحب الملكه بوظيفته الشرعيه سواء من طريق الوجدانى والقطعى بالأحكام أومن طريق الاستلزامات العقليه بالأحكام أو من طريق العلم بالحجّه فى مورد الحكم الشرعى فإنّ عمله بالحجّه الإلهيّه مفرغ للذمّه، خلافا لما إذاعمل بهذه المسأله من موقع تقليد الغير والتبعيه له، فلا يملك مثل هذه اليقين بافراغ الذمّه من طريق الحجّه الإلهيّه أو من طريق العلم الوجدانى.

وعلى هذا الأساس إذا استنبط هذا الشخص الحكم الشرعى بنفسه فإنّ استنباطه يعتبر حجّه شرعيه ولكن إذا عمل بتقليد الغير فإنّ هذا التقليدمشكوك الحجيّه وهل أنّ قول الغير والتقليد له فى حين أنّ هذا الشخص المقلِّد يملك القدره على الاستنباط وتحصيل الحجّه على الحكم الشرعى،جائر ومفرغ للذمّه أم لا؟ وفى هذه الصوره لا يمكن القول بأنّ تقليد مثل

هذا الشخص جائز لأنّ أدله جواز التقليد قاصره عن شمولها لهذا الشخص الواجد للملكه وعلى الأقل مشكوكه.

مضافا إلى أنّه يشاهد فى بعض الموارد أنّ الواجد لملكه الاستنباط يجوز له التقليد من باب المسامحات العرفيه والمسامحات العرفيه ليست بحجّه بحيث يتسامح فى مسأله تقليد صاحب الملكه للمجتهد بالفعل أيضا.

النتيجه:إنّ تقليد واجد ملكه الاجتهاد لغيره من المجتهد بالفعل لا ـ يجوز،سواء بمقتضى العلم الوجدانى أم بمقتضى سيره العقلائيه، أم بمقتضى الأصول العمليه والاستصحاب، أم بمقتضى سيره الأصحاب. ونحن لم نعثر على دليل يدلّ على جواز تقليد الواجد لملكه الاجتهاد، وأمّا مقتضى

الأدله اللفظيه فسيأتى إن شاء اللّه.

الأدله اللفظيه:

الدليل الرابع: على عدم جواز تقليد الواجد لملكه الاجتهاد، الأدله اللفظيه، حيث تدلّ آيه النفر على أنّه يجب على مجموعه وطائفه من المسلمين التفقه بالدين ثم تعليم الآخرين بأحكام الدين وانذارهم،وحينئذٍ لا وجه أن يكون بيانهم هذا حجّه على الآخرين ولكنّه غير حجه على الشخص المبيّن لأحكام الدين على نفسه.

الدليل الخامس:انصراف أدله جواز التقليد من الآيات والروايات عن واجد ملكه استنباط الأحكام الشرعيه، لأنّ موضوع أدله جواز التقليدرجوع الجاهل إلى العالم، والشخص الذى يستطيع استنباط الأحكام الشرعيه فهو غير جاهل بالأحكام، فعندما لا يكون جاهلاً بالأحكام فأدله الجواز التقليد منصرفه عن شمولها للمتمكن من استنباط الأحكام الشرعيه فى دائره حجّيتها.

إنّ قلت:إنّ من جمله أدله التقليد، آيه النفر حيث تدلّ على وجوب نفر جماعه للتفقه فى الدين وبعد ذلك يتحركون لأنذار قومهم وتبليغ أحكام الدين إليهم، وهذا المعنى من تفقه جماعه من المسلمين بوصفه واجباكفائيا للاجتهاد، ينطبق على المجتهد بالفعل الذى يتفقّه فى الدين ويعلم

بالفعل الأحكام الشرعيه حيث يبيّن الأحكام للآخرين، ولكنّ الشخص

الذی هو جاهل بالأحکام وقادر علی استنباط الأحکام الشرعیه فهولیس بفقیه، لأنّه جاهل بالأحکام بالفعل وإنّما یستطیع استنباط الأحکام،وحینئذٍ فإنّ مفهوم آیه النفر وهو التفقه فی الدین منصرف عنه، حیث ینطبق مفهوم الآیه علی الشخص المتفقه فعلاً.

الجواب:إنّ آیه النفر تدلّ علی جواز تقلید المجتهد وقبول قوله وقاصره عن شمولها للمتمکن من الاستنباط، لأنّ شمول الآیه إنّما یکون للشخص الذی یجب علیه التفقّه واجبا کفائیا أو واجبا عینیا ویتفقّه فی الأحکام الدین ویأتی لینذر الآخرین العاجزین عن استنباط الأحکام الشرعیه،وأمّا الشخص الواجد لملکه استنباط الأحکام فهو قادر علی استنباط لاعاجز عنه، والشخص القادر علی الاستنباط لا تشمله آیه النفر.

وکذلک آیه السؤال: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ»(۱) فهذه الآیه لاتشمل أیضا المتمکن من الاستنباط لأنّه أولاً:أنّ المراد بأهل الذکر فی هذه

الآیه کما ذکر المحققون، هم الأئمّه المعصومین علیهم السلام فالمصداق هو الأئمّه ولا یرتبط بحجّیه قول الراوی أو حجّیه قول الفقیه والمجتهد.

ثانیا:علی فرضنا قبولنا بأنّ هذه الآیه الشریفه شامله، لا من حیث التنزیل بل من حیث التأویل، للفقیه أیضا وتقرر فی مضمونها أنّ الجاهل الذی لا یعلم بالحکم الشرعی یجب علیه السؤال من العالِم، ولکنّ الشخص المتمکن والقادر علی استنباط الأحکام الشرعیه والواجد لملکه الاستنباط فهو غیر جاهل بالأحکام بل عالم بها، وعندما یکون عالمابالأحکام فإنّ آیه السؤال لا تشمله أیضا.

الدلیل السادس:علی عدم جواز تقلید واجد ملکه الاستنباط للمجتهدبالفعل، کلام الشیخ الأنصاری رحمه الله فی هذا المجال فی رسالته باسم «الاجتهاد والتقلید، ص ۵۸» ففی هذه الرساله یدعی المرحوم الشیخ الأنصاری الإجماع علی عدم جواز تقلید المتمکن من الاستنباط، فعلی أساس تمامیه هذا الإجماع فإنّه یکون مؤیدا قویا لعدم جواز تقلیدالواجد لملکه الاستنباط من المجتهد بالفعل.

الدلیل السابع:علی عدم جواز تقلید الواجد لملکه الاجتهاد، عمومات الکتاب والسنّه، ومنها حدیث الثقلین المتواتر حیث قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله :

۱- سوره الأنبیاء، الآیه ۷.

«إنّى تارک فیکم الثقلین کتاب اللّه وعترتی لن یفترقا حتی یردا علی الحوض إن تمسکتم بهما لن تظّلوا أبدا»(۱) .

وهذا الحدیث الشریف یقرر ارجاع جمیع الناس إلی العمل بالکتاب والسنّه، فعموم هذا الحدیث یشمل الأحکام الإلهیّه المستنبطه من الکتاب والسنّه، ویخرج من عموم أدله ارجاع الناس إلی الکتاب والسنّه العاجزعن الاستنباط، وأمّا الشخص القادر علی استنباط الأحکام الشرعیه من الکتاب والسنّه فیبقی تحت عموم فهم الأحکام الشرعیه واستنباط الأحکام الإلهیّه من الکتاب والسنّه.

إنّ قلت:بمقتضی نفی الحرج «وَمَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ...»(۲) .

یمکن القول انّ تقلید الواجد لملکه الاجتهاد من المجتهد بالفعل جائز،لأنّ استنباط الأحکام بالفعل حرجی علیه، والحرج منفی فی الإسلام.

الجواب: أولاً:لا حرج فی المقام، فالمسأله غیر تامه کبرویا، لأنّه إذا کان استنباط الأحکام للفقیه والمجتهد الواجد لملکه الاستنباط بالفعل حرجیا، ولکنّه إذا تدرج فی استنباط الأحکام فسوف یرتفع الحرج،وعلی هذا الأساس فإنّ کبری نفی الحرج لا تنطبق علی هذا المورد.

ثانیا:إنّ المراد من استنباط المسائل إذا قلنا بالحرج فیها فهذا یعنی أنّ ذلک المقدار الذی یقع حرجیا لا یجب استنباطه، ولکنّ المسائل التی یستنبطها الواجد لملکه الاجتهاد والتی لا تکون حرجیه، یجب علیه استنباطها وبالتالی لا یجوز له تقلید الغیر فی هذه المسائل، لأنّ أدله جوازالتقلید وهی رجوع الجاهل إلی العالِم لا تشمل الواجد لملکه الاستنباط.

ثالثا:علی فرض أننا قلنا بتطبیق کبری لا حرج فی المورد، وأنّ الفقیه الواجد لملکه الاستنباط یکون استنباط الأحکام بالفعل حرج علیه وبالتالی فهو منفی عنه، ولکن قاعده لا حرج تنفی الحکم التکلیفی، وأنّ استنباط الأحکام علی هذا الشخص غیر واجب إلاّ أنّ أدله الحرج لا تثبت الحکم الوضعی وهو حجّیه قول المجتهد بالفعل لواجد الملکه،

وکذلک الحکم الوضعی فی نفی حکم القضاء والإعاده الذی یترتب علی

۱- فضائل الخمسه من الصحاح السته، ج۲، ص ۵۳ وغیرها من المصادر الروائیه الکثیر من الخاصه والعامه.
۲- سوره الحج، الآیه ۷۸.

واجد ملكه الاستنباط لتقليده للمجتهد بالفعل حيث لا يكون تقليده جائزا فى الحقيقه، وعلى هذا الأساس لا يمكن التمسك بأدله لا ـ حرج فى إثبات حجّيه قول المجتهد بالفعل للشخص القادر على الاستنباط، لأنّ الحجيّه حكم وضعى ودليل لا حرج ينفى الحكم التكليفى وهو وجوب

الاستنباط، وأمّا إثبات الحكم الوضعى وهو حجّيه قول المجتهد الآخرلهذا الشخص الواجد لملكه الاستنباط فلا دلاله له على ذلك، وكذلك العمل الذى أتى به تقليدا لهذا المجتهد بالفعل أنّه لا يجب عليه القضاء والإعاده فالحكم الوضعى لا تنفيه أدله لا حرج.

النتيجه:إنّ جميع وجوه الأدله النقليه والعقليه التى تدلّ على اعتبارالتقليد لا تشمل القادر على الاستنباط والواجد للملكه فيجب عليه استنباط الحكم الشرعى بنفسه كفايه أو عينا، ولا يجوز له تقليد المجتهدبالفعل، وأدله جواز التقليد النقليه و العقليه لا تشمل الشخص القادر على الاستنباط أو الشخص الذى يعمل بالاحتياط، مضافا إلى أنّه مع الشك فى حجّيه قوله الغير للواجد لملكه الاستنباط وهل أنّ قول هذا المجتهد بالفعل حجّه عليه أو غير حجّه؟ فنفس هذا الشك فى الحجيّه مساوق للقطع بعدم الحجيّه، وعليه فمقتضى الأدله اللفظيه وبمقتضى الأصل العقلى لا يمكن القول: بحجّيه قول المجتهد بالفعل على الواجد لملكه الاستنباط الأحكام.

تفصيل البحث:

وقد ذكر المرحوم الكمبانى دليلين على عدم جواز تقليد الواجد لملكه الاستنباط:

الدليل الأول:حكم العقل، بيان ذلك أنّ المجتهد فى مقام العمل بالحكم الشرعى يتمسّك بالحجّه، وأمّا العامى ففى مقام العمل يتمسك بمن له الحجّه، والشخص الذى يملك الحجّه فى الحكم الشرعى لا يصل به الأمر إلى من له الحجّه حتى يتبعه ويقلده.

النتيجه:عندما يكون الشخص واجدا لملكه استنباط الحكم الشرعى فهو عقلاًـ واجد للحجّه الشرعيه فى مورد العمل بالحكم الشرعى، وحينئذٍ لا تصل النوبه إلى أن يقلِّد من له الحجّه، ولكن الإشكال الذى يرد على

هـذا الكلام هو أنّ المقلِّد أيضا فی مقام العمل بالحكم الشرعی لا يستندإلی من له الحجّه بل يستند إلی الحجّه، غايه الأمر أنّ حجّه واجدالإستنباط تختلف مع حجّه المقلِّد، فالقـادر علی استنباط الحكم الشرعی حجّته الأدله الأربعه: الكتاب، السنّه، حكم العقل، الإجماع.

أمّا المقلِّد فحجّته قول الخبير وقول الفقيه، وإلاّ ـ فمن حيث الحجيّه كمـاأنّ للمجتهـد موازين علميه من الروايـات والامارات التی تعتبر طريقـاللواقع لإثبات الحكم الشرعی، فللمقلِّد أيضا تكون فتوی الفقيه وفتوی المجتهـد طريقا للواقع لإثبات الحكم الشرعی والواقعی.

النتيجه:أنّه لا ـ يمكن التفكيك من جهه الحجيّه بين المقلِّد والمجتهـدوالقول بأنّ المقلِّد فی مقام العمل يستند إلی من له الحجّه، والمجتهدالواجـد لملكه الاستنباط يستند فی مقـام العمل بالحكم الشرعی إلی الحجّه الشرعيه، فهـذا كلام من باب المسامحه، فكليهما يستند إلی الحجّه ولايستلزم التصويب.

وعلی هـذا الأسـاس فالـدليل الأول للمرحـوم الكمبـانی فی التفريق عقلاً ـ بين الواجـد لملكه الاستنباط وبين العـامی مورد تـأمل وإشكال.

الـدليل الثانی:علی عـدم جواز تقليـد الواجـد لملكه الاستنباط، أنّ الحجيّه لا تـدور مـدار وصول الحجّه، بل تـدور مـدار إمكان وصـول الحجّه، فـإذا كـان الـدليل والحجّه االشرعيه ممكنه الوصـول بحيث إنّ المجتهـد العـالم إذاتحرك علی مستوی الفحص والتحقيق فإنّه سيحصل علی الحكم الشرعی من ذلك الـدليل فإنّ الحجّه تامه عليه، فالدليل الذی يكون فی معرض الوصول هو حجّه ولو لم يصـل إلی المجتهـد وبالتالی فإنّ هـذا الواجـدللملكه وبسبب تمكّنه من تحصـيل الـدليل الشرعی بواسطه الفحص والتحقيق فإنّ الحجّه تامه عليه، لأنّه قادر علی استنباط المدارك الشرعيه وتحصيل الفهم بالحكم الشرعی وإذا كان الدليل علی الحكم الشرعی ممكن الوصول فيجب عليه الرجوع إلی هذه الأدله لإثبات الحكم الشرعی وتكون هذه الأدله حجّه علی الواجد للملكه، ومع وجود الحجّه للحكم الشرعی فلا تصل النوبه إلی التقليد ولا تشمله أدله جواز التقليد،لأنّ مورد أدله جواز التقليد هو الفاقـد للحجّه، أی العامی الـذی لا طريق لـديه لتحصـيل الحجّه من الكتاب والسنّه إلاّ من طريق التقليد. ولذلك يجوز له التقليد لمن يملك الحجّه.

إن قلت:إنّ المالك للحجّه هو الشخص الذی يملك استنباط الحكم الشرعی بالفعل، وأمّا الواجد لملكه الاستنباط فإنّه لا يملك الحجّه بالفعل لأنّ الوارد فی لسان الروايات وأدله الاجتهاد هو: «مَن عرف أحكامنا ونظر

فی حلالنـا وحرامنا فإنّی قـد جعلته علیکم حاکما»، أو ما ورد فی آیه النفر بعنوان التفقّه فی الـدین، وهـذا العنوان ناظر إلی من له الحجّه وهو المجتهـدبالفعل، وأمّا الشـخص الواجـد لملکه الاجتهاد والاسـتنباط والـذی لم یسـتنبط الحکم بالفعل ولا ینطبق علیه عنوان التفقّه وعنوان من عرف أحکامنا ونظر فی حلالنا وحرامنا، وعندما لا ینطبق علیه هذا العنوان فلا

یکون ذا حجّه وحینئذٍ یجوز له تقلید من له الحجّه وهو المجتهد بالفعل.

الجواب:إنّ آیه النفر الـتی ورد فیهـا عنوان التفقّه فی الـدین تـبیّن أنّ کـل شـخص فقیه وعـالم بـالحکم الإلـهی یجب علیه انـذار الآـخرین وبیـان الأحکـام لهم، وأمّـا أن یکون هـذا الفقیه واجـدا لملکه الاسـتنباط فلاـ ینطبق علیه هـذا العنوان وإذا کان واجـدا لاسـتنباط الحکم بالفعـل فینطبق علیه هـذاالعنوان، فإنّ الآیه لا تـدلّ علی هـذا التفصـیل ولم یرد فی الآیه المبارکه حـدود مفهوم الفقاهه والتفقّه، فالآیه المبارکه تقول بشکل مطلق أنّ کل من یعرف الحکم الشرعی فیجب علیه انذار الآخرین وعلیهم قبول قوله وأنّه حجّه، وکـذلک الروایـات التی تقول: «من نظر فی حلالنـا وحرامنا وعرف أحکامنا»غیر ناظره إلی هـذا التفصـیل بین الواجد للملکه والمجتهد بالفعل.

مضافا إلی أنّ سـیره العلماء فی مورد جواز التقلید لا تشـمل الشـخص الواجد لملکه الاجتهاد والقادر علی الاسـتنباط ولا أقل من الشک فی حجّیه هذه السیره فیهذا المورد وبالتالی فهذه الشک مساوق لعدم الحجیّه کما ذکرنا.

وتبیّن ممّـا تقـدّم أنّ مقتضـی القواعـد العقلیه والآیـات والروایـات وسـیره العقلاء هو عـدم جواز تقلیـد الواجـد لملکه الاسـتنباط لمجتهـد آخر، فیجب علی واجـد الملکه اسـتنباط الحکم الشـرعی وهـذا الاجتهـاد إمّا أن یکون واجبا کفائیا علیه أو واجبا عینیا، غایه الأمر قـد یرد هنا إشـکال وهو أنّه توجد لدینا روایه معتبره وصـحیحه تقرر جواز تقلید المجتهد بالفعل لمجتهد آخر وبطریق أولی یکون تقلید الواجد لملکه الاستنباط لمجتهد آخر جائزا.

وهذه الروایه فی صـحیحه ابن أبی یعفور قال: قلت لأبی عبداللّه: أنّه لیس کل ساعه ألقاک ولا یمکن القدوم ویجیء الرجال من أصـحابنافیسألنی ولیس عنـدی کل ما یسألنی عنه، فقال علیه السـلام : «ما یمنعک عن محمـدبن مسـلم الثقفی فإنّه سـمع من أبی وکان عنده وجیها»(۱)

وهذه الروایه معتبره سندا وواضحه دلاله، فسلسله السند قد ذکرت

ص: ۱۶۳

۱- تهذیب الأصول، ج۳، ص ۱۸۳ باب الاجتهاد والقلید.

بالتفصيل فی محلّها، وأمّا من حیث الدلاله فإنّ ابن أبی یعفور بنفسه فقیه فی الروایه، وعندما یسأل من الإمام علیه السلام عن حکم ومسأله لا ـ یعرفهافالإمام علیه السلام یأمره بالرجوع لفقیه آخر وهو محمد بن مسلم وأنّ یعمل بمایقوله له، وکما قلنا فإنّ هذه الروایه معتبره سندا ودلالهً وتقرر جوازرجوع الفقیه بالفعل إلی فقیه بالفعل آخر.

وفی الروایه أخری عن شعب بن عقرقوقی قلت لأبی عبداللّه علیه السلام : ربّمااحتجنا أن نسأل عن شیء فممن نسأله، فقال علیه السلام : «علیک بالأسدی»(1)

النتیجه:علی فرض أنّ مقتضی القاعده عدم جواز رجوع مجتهد إلی مجتهد آخر فی مورد فهم الحکم، ولکنّ هذه الروایه تخصص تلک القاعده وتجیز رجوع مجتهد إلی مجتهد آخر بمورد العمل بالحکم الشرعی وفهم الحکم الشرعی، وعلی هذا الأساس وطبقا لهذه الروایه یجوز تقلیدالمجتهد لمجتهد آخر بالفعل فضلاً عن تقلید الواجد لملکه الاستنباط لمجتهد بالفعل.

وطبعا هناک جواب لهذا الاستدلال بالروایه.

التفقه فی عصر حضور المعصوم علیه السلام :

إنّ عملیه التفقّه فی عصر حضور الإمام المعصوم علیه السلام تختلف عن عملیه التفقّه فی عصر الغیبه، ففی عصر حضور الإمام کان التفقّه بشکل أنّ الراوی والفقیه ینقل الروایه عن الإمام ویعلم بالحکم الشرعی من خلال هذه الروایه وکان المرجع للناس فی عصر الحضور هو الإمام نفسه وکان الأصحاب والفقهاء رواه عن الإمام وینقلون الروایات عنه، ولا شک أنّ روایات الأئمّه علیهم السلام کانت متناثره بین الأصحاب فبعض کان یحفظ عددمن الروایات وبعض آخر یحفظ روایات أخری، وربّما لا یکون أحدهم یحفظ جمیع الروایات، فکان الراوی غیر الحافظ للروایه یرجع إلی

۱- تهذیب الأصول، ج۳، ص ۱۸۳ باب الاجتهاد والقلید.

الراوى الحافظ لها ويستقى منه الحكم الشرعى الذى ذكره الإمام عليه السلام ،مثلاًالشخص الذى يشك فى صلاه النافله فما حكمه؟ ففى هذا المورد إذا كان المكلّف يعيش فى عصر حضور المعصوم فإنّه يرجع إلى الحافظ لروايه عن المعصوم ويسأل منه الحكم الشرعى.

خلافا لعصر الغيبه حيث إنّ المكلف إذا شك فى حكمه الشرعى عندالشك فى النافله فهل يبنى على الأكثر أو على الأقل؟ وهل يجوز له قطع صلاه النافله ويستأنف العمل أو لا ـ يجوز؟ كل هذه الاحتمالات ترد فى مورد الشك فى النوافل، ولا شك أنّ المكلّف إذا كان يعيش فى زمان حضور المعصوم فإنّه يرجع إلى الراوى، وإذا لم يصل إليه فإنّه بإمكانه مراجعه راوٍ أو فقيه آخر وتحصيل الحكم الشرعى منه، فالراوى أو الفقيه ينقل الروايه عن الإمام المعصوم ويعيّن الحكم الشرعى.

وأمّا فى عصر الغيبه فالبحث فى الواجد لملكه الاستنباط فتاره لا ـ يكون ملتفتا للحكم الشرعى للمسأله وغير محيط بجوانب المسأله من جميع أبعادها فهذا الاحتمال خارج عن البحث، ولكن تاره أخرى يكون ملتفتا للحكم الشرعى ومحيطا بالمسأله الشرعيه لأنّه يريد استنباط الحكم الشرعى لها، ففى هذه المسأله لو شك فى حكم الشك فى النوافل،وهل يجب عليه البناء على الأقل أو على الأكثر أو يقطع الصلاه ويستأنف؟ فربّما تشمله اطلاق أدله حرمه قطع الصلاه حيث ورد: «إنّ

الصلاه تحريمها التكبير وتحليلها التسليم»(١) أو يستصحب عدم إتيان الأكثر،أو أنّ قاعده الاستصحاب فى هذا المورد تقرر «إذا شككت بين الأقل والأكثر فابنى على الأكثر»(٢)، وأنّ هذه الاستصحاب على هذا الأساس مخصص بهذه القاعده فلا يجرى، أو يعمل بمقتضى الروايه المرسله الوارده فى الكافى أو فى كتب أخرى بأنّه: «عند الشك فى النوافل فابنى على الأقل»(٣) فتعيين الحكم فى هذه المسأله وعند الشك فى النوافل يحتاج إلى اجتهاد فى العمل بهذه القواعد والروايات، أو يعمل بمقتضى قاعده التخيير عند الشك فى النوافل، فيمكنه البناء على الأقل أو الأكثر، أويستصحب عدم الإتيان بالأكثر، أو يعمل بمقتضى الروايه المرسله، فإذاكانت هذه الروايه تملك شهره فتوائيه فلابدّ من البحث هل أنّ هذه الشهره الفتوائيه جابره لضعف سند الروايه المرسله، أو أنّ الشهره الفتوائيه غيرجابره لضعف السند؟

١- وسائل الشيعه، ج۴، الباب ١ من أبواب تكبيره الاحرام، ح ١٠.

٢- راجع وسائل الشيعه، ج ۵ الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه

٣- المصدر السابق.

الجابر والكاسر:

هنـاك بحث أصولي وهو: هل أنّ الشـهره جابره وكاسـره أم لا؟ إذا قلنابأنّ الشـهره جابره، مثلاً فی هـذه الروايه المرسـله فی باب النوافل التی تقررلزوم البناء علی الأقل، فهذه الروايه وإن كانت مرسـله وضـعيفه من حيث السـند، ولكنّها تملك شهره فتوائيه بين العلماء، فهل هذه الشـهره الفتوائيه جابره لضـعف سـند الروايه المرسـله بالتالی تكون الروايه معتبره ويكون العمل بها صحيحا، أو غير جابره؟ وبالعكس نری أنّ روايه قويه من حيث

السـند ولكنّ المشهور أعرض عن العمل بهذه الروايه، فهل إعراض المشهور عن العمل بالروايه يوجب وهنها وضعفها وانكسارها أو لايوجب وهن وكسر قوه الروايه؟

هذه المسائل تحتاج إلی اجتهاد حيث إنّ المجتهد يبحث فی مسأله:

هل أنّ الشـهره الفتوائيه أو الشـهره العمليه جابره أو غير جابره؟ فإذا كانت جابره فإنّه يفتی عنـد الشك فی النوافل بمضـمون هذه الروايه المرسله وهوالبنـاء علی الأقـل وإذا لم تكن الشـهره جـابره للسـند فلابـدّ من التمسـک باستصـحاب عـدم الإتيـان بالأـكثر ويتمسك بالتخيير بين الأقل والأكثر، أو

يفتی علی مبناه فی قاعـده جبران الشـهره لضـعف السـند أو عـدمه، والفقيه الـذی لا يعتبر الشـهره جابره وكاسـره لا يری أنّ هذه الروايه معتبره، ولكن السؤال هو: هـل أنّ صـاحب ملكه الاجتهـاد فی هـذه الموارد يجب عليه تحصـيل الحجّه ويسـتنبط الحكم الشرعی بنفسه، أو يجوز له رجوع إلی

مجتهد آخر ويقلِّده فی هذه المسأله؟

النتيجه:إنّ رجوع الفقيه إلی فقيه آخر فی زمـان حضور الأـئمّه عليهم السـلام يختلف عن زمـان الغيبه، ففی زمـان الحضور يكون المرجع هو الإمـام وكلاـم الإمـام، فعنـدما يراجع فقيه إلی فقيه آخر فی مسـأله شـرعيه فإنّمـايرجع إلی كلاـم الإمـام لاـ إلی الفهم الحدسـی والفهم الاجتهـادی لـذلك الفقيه الآـخر، وأمّا فی زمان الغيبه فعنـدما يرجع المقلِّد للفقيه فيقلـده فی مسأله معينه ولكی يفهـم ويحصـل علی الحكـم الشـرعی فـإنّ مثـل هـذا التقليدللمجتهـد فی زمـان الغيبـه إنّمـا هـو مـن أجـل الحصـول علی رأيه واجتهـاده،وعليه فالقـادر علی اسـتنباط الحكم الشرعی والواجـد لملكه الاجتهـاد لايجوز له التقليـد ويجب عليه اسـتنباط الحكم الشرعی بنفسه أو العمل بالاحتياط، لأنّه أولاً:إنّ أدله جواز التقليد وهی رجوع الجاهل إلی العالم،

لا تشمل الواجد لملكه الاجتهاد القادر على الاستنباط.

ثانيا:على فرض الشك فى هذا الأمر أى الشك فى حجّيه قول المجتهدبالفعل للمجتهد بالقوّه الواجد لملكه الاجتهاد، فنفس هذا الشك فى الحجيّه يكفى لإثبات عدم حجّيه ذلك الفقيه لهذا الفقيه بالقوّه القادر على الاستنباط.

إذن، تحصل ممّا تقدّم أنّه بمقتضى أدله جواز التقليد وبمقتضى العقل وبمقتضى السيره العقلائيه، لا يجوز للواجد لملكه الاجتهاد والاستنباط تقليد المجتهد بالفعل.

رجوع العامى إلى واجد الملكه:

وعكس هذه المسأله مطروح أيضا وهو: هل يجوز للآخرين من العوام تقليد الواجد لملكه الاستنباط والقادر على استنباط الحكم الشرعى،ولكنّه لم يستنبط بالفعل أو لا؟

الجواب:بالنفى، فمادام الواجد لملكه الاستنباط لم يستنبط للحكم الشرعى فعلًا فلا يجوزه للآخرين تقليد، لأنّ موضوع الحجيّه لا يتوفر فى قول الواجد للملكه، فموضوع حجّيه قوله على الآخرين من المقلِّدين فيما إذا استنبط الحكم الشرعى عملًا ولو مجرّد استنباط مسأله واحده،حيث يتحقق مسأله حجّيه قوله على الآخرين، وحينئذٍ يمكنهم تقليد هذاالشخص الذى استنبط الحكم الشرعى فى هذه المسأله، لأنّ موضوع حجّيه قوله يتحقق فى استنباطه الفعلى للحكم لشرعى.

انصراف أدله جواز التقليد:

إنّ قلت:إنّ الأدله اللفظيه على جواز التقليد كآيه النفر وآيه الذكر،منصرف عن جواز التقليد للشخص الذى استنبط الحكم فى مسائل معدوده، لأنّ عنوان الفقيه والتفقّه وعنوان: عرف أحكامنا ونظر فى حلالناوحرامنا ينطبق على المجتهد المطلق والمجتهد بالفعل الذى يستنبط الأحكام الشرعيه لعامه المسائل، وأمّا الشخص الذى استنبط الحكم الشرعى فى مسأله واحده أو مسائل معدوده فلا ينطبق عليه عنوان الفقيه

فی الدین وعنوان العارف بالأحکام، وعلیه فإنّ الأدله اللفظیه لجوازالتقلید لا تشمل المجتهد الواجد للملکه الذی استنبط الحکم فی مسأله واحده.

الجواب: أولاً:إنّ آیه النفر لا یستفاد منها أنّ عنوان الفقیه هو الموضوع،وبعباره أخری: إنّ هذه الآیه المبارکه وکذلک ما ورد فی الروایات من عنوان الفقیه وعنوان العارف بالأحکام وعنوان الناظر إلی الحلال والحرام،غیر مقیده بحدٍّ خاص وأن تحقق هذه العناوین مشروط بحصول وتحقق الاجتهاد المطلق واستنباط جمیع الأحکام، فمثل هذا الشرط والحد غیرموجود فی هذه النصوص لتحقق تلک العناوین، فتلک العناوین مطلقه وتشمل المجتهد المطلق الذی یستنبط جمیع الأحکام بالفعل وکذلک تشمل الواجد لملکه الاستنباط وقد استنبط مسائل محدوده فقط ولم تتیسر له الفرصه لاستنباط جمیع المسائل.

النتیجه:أنّ آیه النفر المبارکه لم تشترط شرطا لعنوان التفقّه والفقیه،ولیس موضوعها عنوان الفقیه، إنّما الموضوع فی هذه الآیه هو المتفقه فی الدین والعالم بحکم الدین، وحنیئذ یجب علی هذا الشخص بیان ما عرفه من الفقه للناس، وعلی هذا الأساس فالمجتهد المتجزی والشخص الواجدللاستنباط والذی استنبط بعض المسائل المحدوده بالفعل یدخلان فی

مفهوم آیه النفر.

ثانیا:إنّ الفهم العرفی للشخص القادر علی استنباط الأحکام ویمکنه فی الجمله استنباط الشرعی یطلق علیه عنوان العارف بالأحکام والناظر إلی الحلال والحرام، والفقیه فی الدین، وعندما یری العرف صدق عنوان الفقیه فی الدین علیه فإنّ أدله جواز التقلید وآیه النفر وکذلک الروایات التی تقرر ارجاع الجاهل إلی العالم، کلها وارده فی هذا الفرض، وتشمل مثل هذا الشخص.

ثالثا:إنّ الشخص العالم بجمیع الأحکام الإلهیّه والذی یستنبط جمیع أحکام الدین بالفعل ویعلمها کلها هو النبی والإمام المعصوم علیه السلام فقط ولاـغیر، فالإنسان العادی غیر المعصوم مهما وصل فی درجات الکمال العلمی والاجتهاد فإنّه لا یعلم بجمیع الأحکام فعلاًـ ولیس عارفا بالأحکام الإلهیّه بالفعل، وعلیه فإنّ جعل الحاکمیه للمجتهد ولزوم الرجوع إلی العارف بالحلال والحرام یستلزم اللغویه علی هذا الفرض، لأنّه لا یوجدأحد غیر المعصوم عالم بجمیع الأحکام الإلهیّه وبالفعل.

رابعا:علی فرض أنّ عنوان الفقیه فی الدین وعنوان العارف بالأحکام الإلهیّه وعنوان الناظر الحلال والحرام فی الدین یصدق فقط علی المجتهد

ص: ۱۶۸

المطلق الشخص الذى يستنبط جميع الأحكام بالفعل، فإنّ معرفه هذاالشخص الذى يعرف جميع الأحكام ويستنبطها بالفعل عسيره على المقلّدويستلزم التعرف عليه الحرج، فالمقلِّد غير قادر على تعيين وتشخيص أنّ هذا المجتهد عارف فعلاً ـ بجميع الأحكام ومجتهد مطلق وأنّه يستنبط الأحكام بالفعل.

النتيجه:أنّ الأدله اللفظيه لجواز التقليد غير منصرفه عن جواز تقليدالواجد لملكه الاستنباط للأحكام الشرعيه الذى يستنبط بعض المسائل المعدوده.

وهكذا فى سيره العقلاء، فالشخص الواجد لملكه الاستنباط ويستنبط مسائل معدوده ففى نظر العقلاء له القابليه على الرجوع إليه، مثلاً فى نظرالعرف إذا استنبط طبيب معين ألف مسأله طبيه فإنّه يصدق عليه طبيب بالفعل، وإذا استنبط طبيب آخر واجد لملكه الطبابه بعض المسائل المعدوده وكان له علم بها ولكنّه لا يعلم بجميع المسائل الطبيه بالفعل فإنّ سيره العقلاء فى هذا المورد تقضى بالرجوع إلى الطبيب الحاذق ولو فى بعض المسائل المحدوده، فبالرغم من عدم صدق عنوان الطبابه والطبيب فى حقّه ولكنّه فى هذه المسائل المعدوده دقيق النظر، ولهذا فإنّ سيره العقلاء تقضى بجواز الرجوع إليه للعلاج.

إن قلت:إنّ سيره العقلاء إنّما تكون حجّه فيما إذا لم يتمّ الردع عنها من قِبل الشارع، ولكن فى المقام فإنّ الأدله اللفظيه على جواز التقليد وآيه النفر وآيه الذكر وروايه الناظر إلى الحلال والحرام تنطبق على الفقيه المطلق بالفعل لا ـ على من يقدر على استنباط بعض المسائل، ولذلك فإنّ الأدله اللفظيه لجواز التقليد رادعه عن هذه السيره.

الجواب:تقدّم أنّ الوارد فى لسان الأدله اللفظيه عنوان التفقّه فى الدين والعارف بأحكام الحلال والحرام، وهو غير محدود بأن يعمل أو يستنبط الشخص جميع الأحكام الشرعيه، ثم إنّ عنوان التفقّه وعنوان الذكروعنوان العارف بالأحكام الوارده فى لسان الأدله اللفظيه مطلق وقابل للانطباق على المجتهد المطلق الذى يستنبط جميع الأحكام الشرعيه بالفعل وينطبق أيضا على الواجد لملكه الاستنباط الذى يستنبط بعض المسائل المعدوده فعلاً، إذن فعنوان الفقيه فى الدين والعالم بالأحكام

والناظر إلى الحلال والحرام أعم ممّن يستنبط جميع الأحكام أو بعضها،

وعلى هذا الأساس فإنّ الأدله اللفظيه لجواز التقليد غير رادعه عن سيره العقلاء، ونكتشف من عدم الردع حجّيه سيره العقلاء هذه شرعا فى هذا المورد.

النتيجه:إنّ تقليد صاحب ملكه الاجتهاد جائز، غايه الأمر بالشروط التى سيأتى ذكرها إن شاء اللّه فى بحث شروط الاجتهاد، وفعلاً البحث فى المقام التصورى لهـذا الموضوع، وسيأتى البحث عن شروط جواز التقليـدومنها ما إذا كان المجتهـد غير مطلق ولكن فتاواه لا تخالف فتوى الأعلم،ولكن إذا كان رأيه فى مسأله معينه مخالف لفتوى الأعلم فإنّ مقتضـى القاعـده والاحتياط والرجوع إلى الأعلم.

دوران الأمر بين التعيين والتخيير:

كـان البحث فى جواز تقليـد صـاحب ملكه الاجتهاد فيما إذا اسـتنبط الحكم الشـرعى بالفعل ولو لبعض المسائل المعـدوده، وقلنا بجواز الرجوع لصاحب ملكه الاجتهاد مع توفر شـروط معينه، ومن هـذه الشـروط أن لايكون رأيه فى هـذه المسأله مخالف لقول الأعلم وإلّا فينبغى الاحتياط فى مورد الاختلاف مع فتوى الأعلم، وطبعا لا توجـد لـدينا روايه صـريحه فى مورد لزوم الرجوع إلى قول الأعلم تعيينا، نعم ورد فى الروايه المعروفه بمقبوله عمر بن حنظله وكذلك الروايه المشهور «روايه أبى خديجه»

يسأل فيهـا الراوى الإمـام عن الروايـتين المتعـارضتين ومـا هو التكليف فى هـذه الصوره، فيقول الإمـام: «خـذ بأعـدلهم وأفقههما والأوثق حديثا»(۱) .

وقد اسـتدل البعض بهذه الروايه لوجوب الرجوع إلى قول الأعلم بمقتضى هذه الكلمه «أفقههما» ولكنّ هذه الروايه مع كونها من حيث السند مورد مناقشه فهى من حيث الدلاله تتعلق بباب القضاء والحكم بباب القضاء غير الحكم بباب الفتوى، وحتى من باب تنقيح المناط لا يمكن القول بوحده المناط فى مورد باب القضاء وباب الفتوى، لأنّ المناط فى باب القضاء فصل الخصومه ورفع النزاع، أمّا مناط الحكم فى مورد الفتوى فهو والاستنباط الإخبار عن الحكم الإلهى وعندما يتعدد المناط فلا يمكن تسريه الحكم فى باب القضاء إلى باب الفتوى من باب تنقيح المناط، غايه الأمر فى دوران الأمر بين الرجوع لقول العالم مع

وجود قول الأـعلم، يتعين الرجوع إلى قول الأعلم بلحاظ دوران الأمر بين أصاله التعيين والتخيير، لأنّ قول الأعلم مطلقا حجّه، أى أنّه إذا كان قول العالم حجّه فى صوره الاختلاف فقول الأعلم حجّه أيضا، وحينئذٍ تكون

الحجّه تخييريه فى هذه الصوره، وعلى فرض أنّ قول العالم وقول الأعلم كلاهما حجّه فيكون قول الأعلم حجّه تخييريه فى مقابل حجّيه قول العالم، وإذا كان قول العالم مع وجود قول الأعلم غير حجّه، فكذلك فى

۱- وسائل الشيعه، ج ۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، ح ۱.

هذه الصوره یکون قول الأعلم حجّه تعینیه.

النتیجه:أنّ قول الأعلم فی مثل هذا المورد حجّه مطلقا وقول العالم مشکوک الحجّیه، وهنا احتمال أنّ قول العالم مع وجود مخالفه الأعلم غیرحجّه ونشک فی حجّیته، ومقتضی القاعده عدم الحجّیه ولزوم الرجوع إلی قول الأعلم بمقتضی أصاله التعیین. إنّما البحث فی تصویر وصیاغه أصاله التعیین.

إنّ أصاله التعیین یمکن تصویرها بنحوین:

النحو الأول:أنّ مقتضی الأصل العملی حرمه العمل بالظن، لأنّ الظنّ بالحکم لیس علّه لتنجز الحکم، وإنّما العلّه لتنجز الحکم هو العلم الوجدانی لا الظنّ، والظن لیس علما وجدانیا ولا یقتضی الحجّیه، لأنّ الظن یقترن دائما مع احتمال الخطأ والمخالفه للواقع وما کان مقترناباحتمال خلاف الواقع واحتمال الخطأ لا یقتضی الحجّیه والتنجز، وعلی هذا الأساس فنسبه الظنّ إلی الحجّیه هو اللااقتضاء، فإذا قام دلیل علی اعتباره وحجّیته فسیکون الظنّ حجّه بمقتضی الدلیل الشرعی والتعبدی،

فإذا لم یکن لدینا دلیل شرعی وتعبدی علی حجّیه الظنّ فلا یمکن القول إنّ الظنّ حجّه لأنّ الظنّ عقلًا لیس علّه للحجّیه ولا یقتضی الحجّیه، لأنّ مقتضی الحکم الأولی هو حرمه العمل بالظنّ کما ورد فی الآیه الشریفه:

«قُلْ أَاللّه ُ أَذِنَ لَکُمْ أَمْ عَلَی اللّه ِ تَفْتَرُونَ»(۱) وکذلک بمقتضی الأصل اللفظی: (إِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِی مِنْ الْحَقِّشَیْئا...»(۲) . وبمقتضی الأصل العملی والأصل العقلی أیضا فإنّ الظنّ لیس بحجّه، لأنّ الشک فی الحجّیه مساوق لعدم الحجّیه.

وأمّا مسأله حرمه العمل بالظنّ، فإنّ الظنون الخاصّه التی قام الدلیل علی حجّیتها واعتبارها خارجه عن هذا الحکم من قبیل الظنّ الحاصل من خبر العادل والثقه، والظنّ الحاصل من الآیات والروایات، فهذه من جمله الظنون الخارجه عن دائره حرمه العمل بالظنّ، وکذلک الظنّ

۱- سوره یونس، الآیه ۵۹.

۲- سوره یونس، الآیه ۳۶.

الحاصـل من فتوى المجتهـد لأنّ فتوى المجتهـد طريق ظنّى وتعبـدى للواقع، وحينئـذٍ يكون الظنّ الحاصل من قول الأعلم خارج أيضا عن دائره حرمه العمل بالظنّ وذلک بمقتضى أدله حجّيه الفتوى، وأمّا الظنّ الحاصل من قول العالم مع وجود مخالفته لقول الأعلم، فلا نعلم هـل أنّه خارج عن دائره حرمه العمل بالظن أو لا؟ ومقتضـى القاعـده عـدم خروج مشكوك الحجّيه فهو ليس بحجّه.

النحو الثانى:هو أنّ اشتغال ذمّه الإنسـان وذمّه المكلّف بـالتكليف الإلهى يقينى، ومقتضـى هـذا العلم الإجمالى بالتكليف الإلهى يستلزم فراغ الـذمّه اليقينى حيث يجب على المكلّف تفريغ ذمّته بواسطه امتثال التكليف الإلهى، والعمل بقول الأعلم مفرغ لذمّه الإنسان، ولكن الرجوع إلى فتوى العالم مع وجود فتوى الأعلم فى هـذه المسأله يبعث على الشک فى فراغ الـذمّه لوجود احتمال أن تكون فتوى العالم مع وجود فتوى الأعلم غير

حجّه، وعنـدما لا تكون حجّه فـإنّ الرجوع إليه والعمل بفتواه لا يفرغ الـذمّه، إذن فمقتضـى القاعـده فى هـذا المورد وفى دوران الأمر بين أصاله التعيين وأصاله التخيير فإنّ المتعين عقلاً هو حجّيه أصاله التعيين.

ولكن إذا لم تكن فتوى العـالم فى مسـأله معينه مخـالفه لفتوى الأعلم،ففى هـذه الصوره لا مانع شـرعا وعقلاً من الرجوع لفتوى العالم المساويه والمماثله لفتوى الأعلم، لأنّه إمّا أن تكون فتوى العالم حجّه تخييريه ففى هـذا الفرض فإنّ كلا الفتويين متساويين فى المسـأله ولا اختلاف بينهمـا،والمكلّف مخيّر بين الأخـذ بقول العـالم والأخـذ بقول الأعلم، لأنّ اطلاق دليل حجّيه الفتوى لا يشـملها فى صوره المماثله أو يقـال إنّ العمـل بقول العـالم من مصاديق الحجّه فى هـذه الصوره، لأنّه فى هـذ المورد يكون قول الأعلم حجّه عليه، وبما أنّ حجّه الأعلم مساوق لنظر العالم فى هـذه المسأله فيجوز له الرجوع إلى العالم، لأنّ من مصاديق الحجّه، وعلى هـذاالأساس فإنّ الواجد لملكه الاجتهاد إذا استنبط حكما فى مسأله معينه يجوز الرجوع إليه فى هذه المسأله، غايه الأمر لا ينبغى أن تكون مخالفه لفتوى الأعلم، وإلاّ فإن كانت مخالفه فتوى الأعلم يـدور الأمر بين أصاله التعين وأصاله التخيير ومقتضـى القاعـده أصـاله التعيين والرجوع لقول الأعلم. ولكن إذا كان قول العالم مطابقا للإحتياط وقول الأعلم مخالفاللإحتياط فهل يجب الرجوع إلى قول الأعلم فى هذه الصوره، أو إلى قول العالم الموافق للاحتياط؟ هذه المسأله مورد بحث وتأمل.

النتیجه:فی هذا المطاف أنّ المجتهد الواجد لملکه الاستنباط یکون قوله واستنباطه حجّه لنفسه وکذلک حجّه للآخرین الذین یقلِّدونه فی هذه المسائل مادامت فتواه غیر مخالفه لفتوی الأعلم.

المجتهد المطلق والمتجزی،المجتهد إمّا مجتهد مطلق بحیث یمکنه استنباط جمیع الأحکام الشرعیه من أدلّتها الشرعیه والعقلیه المعتبره، أو مجتهد متجزی یستنبط بعض الأحکام الشرعیه من الإمارات والأصول المعتبره الشرعیه والعقلیه،هذا الموضوع أیضا یمکن البحث فیه من أربع جهات کما فی تقسیم الاجتهاد من حیث الفعلیه والملکه:

الجهه الأولی:من حیث تصویر إمکان وعدم إمکان الاجتهاد المطلق والاجتهاد المتجزی.

الجهه الثانیه:البحث فی حجّیه وعدم حجّیه قول المجتهد بالنسبه له ولمقلِّدیه.

الجهه الثالثه:البحث فی نفوذ ولایته وعدم نفوذها.

الجهه الرابعه:البحث فی نفوذ قضاء المجتهد وعدم نفود قضائه.

أمّا بالنسبه للجهه الأولی فإنّ المرحوم الآخوند ذکر فی الکفایه تعریف المجتهد المطلق والمتجزی، فبالنسبه لتعریف المجتهد المطلق یقول بأنّه هو الشخص القادر علی استنباط الأحکام الشرعیه من الامارات والأصول المعتبره شرعا وعقلاً، بمعنی أنّ المجتهد المطلق هو الشخص

الذی یملک القدره علی استنباط جمیع الأحکام الشرعیه مورد ابتلائه وابتلاء مقلِّدیه من أدله الأدله الأحکام، سواء الأدله الشرعیه أم الأدله العقلیه.

أمّا المجتهد المتجزی فهو الشخص القادر علی استنباط بعض الأحکام الشرعیه من الأدله والامارات والأصول المعتبره الشرعیه والعقلیه، ثم یقول: هل أنّ الاجتهاد المطلق ممکن أو غیر ممکن؟ یقول: إنّ الاجتهادالمطلق ممکن وکذلک واقع فی الخارج، إذن البحث فی الاجتهاد المطلق لیس من حیث وقوعه وعدم وقوعه، لأنّ إمکان وقوع الاجتهاد المطلق أمر مسلّم ومورد قبول(1)
.

إنّما الکلام فی حکم الاجتهاد المطلق من حیث الحجّیه وعدم حجّیه له

۱- کفایه الأصول، ج ۲، ص ۴۶۴.

ولمقلّده ومن حيث نفوذ ولايته وعدم نفوذها، ومن حيث نفوذ قضائه وعدم نفوذه.

ولكن فى المقام يمكن المناقشه والقول بأنّ الاجتهاد المطلق غيرممكن، لأنّه لا أحد سوى الإمام المعصوم عليه السلام عالم بجميع الأحكام الإلهيّه فى أبواب الفقه المختلفه من العبادات والمعاملات والعقود والايقاعات واستنباطها من الأدله الشرعيه والعقليه، والدليل على ذلك كلام المجتهدين أنفسهم فى رسالاتهم العمليه وكتبهم الفتوائيه حيث إنّهم فى الكثير من الموارد يتوقفون ويفتون بالاحتياط ومعنى ذلك أنّهم لا يعلمون بحكم هذه المسأله وإلاّ فلو كانوا عالمين بالحكم الشرعى فلا وجه للتوقف والاحتياط.

الجواب:بالنسبه للاجتهاد المطلق تاره نقول بأنّ المجتهد ينبغى أن يستنبط جميع المسائل التى تتصل بحياه الفرد والمجتمع بالفعل فى جميع الموضوعات والفروع المترتبه عليها، وهذا العمل لا يتيسر سوى للمعصوم عليه السلام ، لأنّ أولاً، إنّ فروع المسائل وجزئياتها كثيره ومختلفه وغير

قابله للاستقصاء، بل إنّ بعض الفروع لا موضوع لها فعلاً فلا يمكن استنباط حكمها، والمراد من الاجتهاد المطلق هو أن تكون للشخص ملكه وقدره على الاجتهاد المطلق وهذه القدره والملكه هبه من اللّه تعالى لهذا المجتهد الذى يقدر على استنباط الحكم الشرعى عندما يسأل منه مسأله شرعيه ويقدر على استنباطها من الأدله المعتبره الشرعيه والعقليه.

إذن فالمراد من المجتهد المطلق لا يعنى استنباط جميع الأحكام فعلاً وإلاّ فإنّ ذلك غير ميسور للإنسان العادى إلاّ بعنايه إلهيّه، وبواسطه المعجزه وبطريقه غير طبيعيه وخارقه للعاده، وطبعا فالإمكان الذاتى موجود إلاّ أنّه خارج عن البحث. فالبحث هو أنّ العلم بجميع الأحكام الفروع والموضوعات الجزئيه بالفعل لا يتيسر للمجتهد عاده، إذن أولاً:أنّ المراد من المجتهد المطلق هو الشخص القادر على استنباط جميع الأحكام من أدلتها الشرعيه، لا أنّه عالم بالفعل بجميع الأحكام.

ص: ۱۷۴

ثانیا:أن تكون هذه القدره على استنباط جمیع الأحكام مطلقه وغیرمحدوده للمجتهد المطلق، وما نری من التردد لدی البعض فی بیان الحكم والقول فی المسأله بالاحتیاط بمعنی أنّه غیر عالم بالحكم، وهذا المعنی لا

یتنافی مع الاجتهاد المطلق، لأنّه عندما یقول بالتأمل والاحتیاط فی مسأله معینه یعنی أنّه لا یعلم حكمها الواقعی فی لوح الواقع، أو یفتی بالاحتیاط فی المسأله لأنّ الاماره النقلیه والقاعده العقلیه تقتضی التوقف والاحتیاط.

النتیجه:أنّ الاجتهاد المطلق ممكن بذاته من جهه وممكن من حیث الوقوع من جهه أخری ففی الواقع الخارجی یمكن القول بأنّ المحقق الأول، صاحب الشرائع، والعلاّمه الحلّی، الشهیدین، وصاحب الجواهر،هؤلاء من جمله المجتهدین بشكل مطلق حیث یملكون القدره علی استنباط جمیع الأحكام الإلهیّه من الامارات والأصول الشرعیه والعقلیه،إذن فالاجتهاد المطلق بمعنی القدره علی استنباط جمیع الأحكام الفعلیه من أدلتها الشرعیه والعقلیه ممكن.

الحكم المترتب علی المجتهد المطلق:

الجهه الثانیه:البحث فی حكم المجتهد المطلق، فهل یجوز للمجتهدالمطلق العمل برأیه، أو لا یجوز؟ وطبعا الجواز هنا بالمعنی الأعم ومایقبل الجمع مع الوجوب.

الجواب:إنّ المجتهد المطلق یجب علیه العمل برأیه، لأنّه عندما یكون عالما بالمسأله فإنّ هذا العلم حجّه علیه سواء كان قوله مطابقا لفتوی غیره أو مخالفا، لأنّ قول الغیر إذا كان مماثلاً لفتواه فالرجوع إلی الغیر فی فتواه لا وجه له وإذا كانت فتواه مخالفه لفتوی الغیر فإنّ یحتمل أن یكون فتوی الغیر مخالفه للواقع وخطأ، ففی هذه الصوره لا یعقل رجوع العالم إلی الجاهل والخاطیء، ورجوع العالم إلی الجاهل ممنوع شرعا وعقلاً،أمّا رجوع الغیر إلیه فتاره یكون المجتهد المطلق انفتاحیا ویری باب العلم والعلمی فی زمن الغیبه مفتوحا، وتاره یكون المجتهد المطلق انسدادیاویعتقد بانسداد باب العلم والعلمی بالأحكام فی زمن الغیبه.

الحكومه والكشف:

والمجتهد الانسدادی تاره یقول بالكشف فی مورد حجّیه الظنّ ویعتقدبأنّ هذا الظنّ بالحكم الشرعی كاشف عقلاً عن أنّ الشارع فی ظرف انسداد باب العلم والعلمی یری الحجّیه للظن.

تاره يكون المجتهد الانسدادى قائلاً ـ بالحكومه، حيث يقول: لا علاقه لى بقول الشارع بأنّ الظنّ طريق إلى الواقع أو لا، ولكن عقلى يحكم بأنّه فى ظرف الانسداد لا ـ سبيل لنا سوى العمل بالظنّ فى مقام امتثال تكليف المولى، فالظنّ فى ظرف الانسداد يعمل عمل العلم، فكما أنّ العلم حجّه فى ظرف انفتاح باب العلم فكذلك الظنّ حجّه فى ظرف الانسداد، وكماأنّ العمل بالعلم مجزٍ فالعمل بالظنّ مجزٍ أيضا.

وتاره يرى المجتهد الانسدادى بأنّ نتيجه دليل الانسداد مطلقه فكل ظنّ حاصل فى ظرف الانسداد ومن أى سبب كان ومن أى شخص وفى أى مورد وفى أى مرتبه حصل الظنّ فهو حجّه.

وتاره أخرى بأنّ نتيجه دليل الانسداد مهمله وفى قوّه الجزئيه وظنّ الانسدادى فى الجمله حجّه.

الفقيه الانفتاحى والانسدادى:

إذا كان المجتهد المطلق انفتاحيا ففى هذه الصوره لا إشكال فى رجوع المقلِّد إليه وتقليده جائز لأنّ الدليل الشرعى قام على جواز رجوع الجاهل إلى عالم.

وإذا كان المجتهد المطلق انسداد ففى جواز الرجوع إليه وتقليده تأمل،وفى ذلك يقول المرحوم الآخوند: إنّ تقليد المجتهد الانسدادى فى غايه الإشكال لأنّ الرجوع إليه ليس من قبيل رجوع الجاهل إلى العالم، بل من قبيل رجوع الجاهل إلى الجاهل(١) ، لأنّه يعتقد بانسداد باب العلم والعلمى فى الأحكام ويقول: إنّ العقل يحكم بأنّ اللّه تعالى فى هذا العالم وضع أحكاما لعباده وفى ظرف الانسداد يجب العمل وفقا للظن بتلك الأحكام،وأمّا مؤدى ذلك الظنّ هل هو حكم اللّه أو ليس بحكم اللّه فلا أهميه له.

وظاهر كلام المرحوم الآخوند مطلق، أى أنّه مطلق من حيث شموله للمجتهد الانسدادى المطلق أو المتجزى وسواء كان أعلم أو عالم فتقليده غير جائز لأنّه بمثابه رجوع الجاهل إلى الجاهل، والمجتهد الانسدادى ليس عالما بالأحكام حتى يكون تقليده من باب رجوع الجاهل إلى العالم.

بيان ذلك:أنّ الدليل القائم على جواز التقليد إمّا من باب الأدله اللفظيه أو سيره العقلاء أو دليل الانسداد فجميع هذه الأدله أعم من الآيات والروايات وسيره العقلاء تقرر أنّ موضوع جواز التقليد هو رجوع الجاهل إلى العالم، وكما يستفاد ذلك من آيه النفر وآيه السؤال حيث تدلّ

١- كفايه الأصول، ج٢، ص ۴۶۴.

على جواز الرجوع إلى الفقيه بالأحكام.

وهكـذا مـا يسـتفاد من مقبوله عمر بن حنظله فى جواز الرجوع إلى النـاظر إلى الحلاـل والحرام والعارف بالأحكام الإلهيّه وهـذه العناوين لاتصدق على المجتهد الانسدادى لأنّه حسب القاعده جاهل بالأحكام ويرى أنّ باب العلم والعلمى للأحكام مسدود.

وهكذا سـيره العقلاء حيث إنّ موضوعها جواز رجوع غير الخبير إلى الخبير، وهذا لا يشمل جواز الرجوع إلى المجتهد لانسدادى لأنّه ليس خبيرا بالأحكام الإلهيّه بل يعمل طبقا لظنّه وبحكم عقله ولو كان خلاف الواقع فهو عقلاً معذور.

النـتيجه:إنّ أدله جواز التقليـد قاصـره عن إثبـات حجّيه رأى مثـل هذاالمجتهـد، ودليـل الإنسـداد لاـ يـدلّ أيضـا على جواز تقليد المجتهدالانسدادى، لأنّ دليل الإنسداد إنّما يكون له وجه فيما إذا كانت مقدمات الانسداد تامه، ومقدمات الإنسداد للمقلِّد الذى يمكنه تقليد المجتهدالانفتاحى غير تامه.

ومـن هنـا نسـتظهر أنّ أدلـه جـواز التقليـد أعـم مـن الآيـات والروايـات وسـيره العقلاـء، قاصـره عـن إثبـات حجّيـه رأى المجتهد الانسـدادى، لأنّ العناوين المأخوذه فى لسان هذه الأدله لا تصدق على جواز تقليد المجتهد الانسدادى،إلّا أن يكون هناك دليل آخر يـدلّ على جواز تقليـده،وهـذا الـدليل إمّـا أن يكون دليـل الانسـداد أو الاجماع، أمّا دليل الانسـدادفهو تام بالنسـبه للمجتهد الانسـدادى نفسه فى صوره أن تكون مقـدمات الانسـداد تامه، و لكنّ هـذا المقدمات غير تامه للمقلِّد، لوجود المجتهدالانفتاحى وإمكان تقليده، فحينئذٍ لا يكون باب العلم بالأحكام والطرق الفصل الخامس:

للواقع مسدودا أمام المقلِّد.

أمّـا الإجمـاع فواضـح حيث لاـ يوجـد إجمـاع فى مورد جواز تقليدالمجتهـد الانسـدادى، لأـنّ مسأله الانسـداد تعتبر من المسائل المستحدثه

ص: ۱۷۷

التی ورد البحث فیها فی القرن الأخیر، ولم تکن فی العصور القدیمه ولم یکن هناک اتفاق بین العلماء والاصحاب فی هذه المسأله بحیث نقول بوجود إجماع واتفاق لدی العلماء یدلّ علی جواز تقلید المجتهد الانسدادی.

أمّا إذا کان هناک دلیل آخر للمقلِّد بحیث یمکن أن تکون مقدمات الانسداد تامه فی حقّه فبحسب دلیل الانسداد یجوز له تقلید المجتهدالانسدادی.

مقدمات الانسداد:

إنّ مقدمات الانسداد مؤلفه من خمس مقدمات:

المقدّمه الأولی:أنّ کل مکلّف له علم إجمالی بصدور أحکام شرعیه للناس فی هذا العالم وأنّ الإنسان لیس کالحیوانات والبهائم یعیش بدون تکلیف وحکم شرعی من قِبل اللّه تعالی، لأنّ الإنسان یملک جوهره العقل، والعقل یری نفسه مسؤولاً أمام مولاه الحقیقی وملزما باطاعه قوانینه ودستوراته، ولذلک نری أنّ الإمام علی علیه السلام یقول فی نهج البلاغه فی باب فلسفه بعثه الأنبیاء : «إنّ اللّه تعالی بعث الأنبیاء للبشر لیثیروا فیهم دفائن العقول»(۱) الإنسان یتحرک بنور العقل إلی أن یصل إلی مرحله سامیه فی مسیره التکامل المعنوی.

وببیان آخر:ورد أیضا عن الإمام أمیرالمؤمنین علیه السلام قال: «رحم اللّه امرء علم من أین وفی أین وإلی أین»(۲) ، وعلی سبیل المثال إذا جاء شخص وأخبرک بأنّ فی خزانتک کنزٌ فلابدّ أنّک ستفرح کثیرا، وهکذا الحال فی فلسفه بعث الأنبیاء حیث یذکر الإمام أمیرالمؤمنین علیه السلام أنّ الأنبیاء بعثوالهدایه الناس واظهار الکنوز الإلهیّه الخفیه فی ذاتهم، فالعقل البشری یسیر فی طریق التکامل والقرب من اللّه تعالی ونیل السعاده البشریه ولکنّ البشریه لم تدرک هذا المعنی.

علی أیّه حال إنّ العقل یری نفسه مسؤولاً أمام المولی الحقیقی سبحانه وتعالی، وبتعبیر آخر أنّ العقل یخلق هذه المسؤولیه للإنسان وأنّه یجب

۱- نهج البلاغه، الخطبه ۱.

۲- الاسفار، ج۷.

عليه اطاعه تكاليف المولى، إذن فطبقا لهذه المقدمه فإنّ كل إنسان بمقتضى فهمه الفطرى والعقلى يعتقد بوجود أحكام شرعيه إلهيّه وأنّ الإنسان مسؤول بامتثال هذه الأحكام الشرعيه والتكاليف واطاعتها وأنّ مخالفتها تعتبر ظلما بحق المولى، الظلم مستحق للعقاب شرعا وعقلاً.

المقدّمه الثانيه:إنّ الأحكام الإلهيّه ليست لغوا ولا فائده فيها، فعندما يضع اللّه تعالى التكاليف والدساتير للبشر إذن، فيجب على المكلّف امتثال هذه التكاليف والأحكام الإلهيّه.

المقدّمه الثالثه:أنّ باب العلم والعلمى لهذه الأحكام مسدود لمن يقول بالانسداد، أما انسداد باب العلم فلأنّ الإمام المعصوم غير حاضر ونحن نعيش عصر الغيبه الكبرى وعصر الظلمات الممتده والطويله وليس لناسبيل للتوصل إلى المعصوم لنستقى منه الأحكام الشرعيه الواقعيه، وأمّاانسداد باب العلمى والاماره من باب الظنّ الخاص مثل حجيّه خبر الواحدوحجيّه الإجماع والشهره وحجيّه ظواهر الآيات والروايات، فإنّ هذاالطريق غير تام لمن يقول بالانسداد، وأدله حجيّه خبر الواحد كفهوم آيه

النبأ أو سيره العقلاء أو الآيات والروايات فإنّ دلالتها على إثبات حجيّه خبير الواحد غير تامه، فعليه فإنّ باب العلمى أيضا مسدود إلى الواقع.

المقدّمه الرابعه:إنّ العمل بالاحتياط إمّا أن يكون حرجيا أو مخلاً بنظام المعاش والمعاد، فمن يعمل بالاحتياط فى أنّ هذا الطعام الموجود فى السوق أو هذا اللحم الموجود لدى القصاب هل هو مذبوح بالطريقه الشرعيه أم لا؟ فإذا أراد العمل بالاحتياط فلا ينبغى له أن يشترى هذااللحم، أو بالنسبه إلى اللباس فى السوق حيث يحتمل أنّ هذا القماش من جمله الأموال المسروقه أو الغصبيه أو لم يؤد صاحبه خمسه، فالتصرف فى هذا اللباس وشراءه لا يجوز حينئذٍ، فلو أراد العمل بالاحتياط فيجب عليه اجتناب هذا اللباس والقماش، وهكذا بالنسبه لسائر الموارد كالخبزواللبن وغيرها فإنّ المكلّف يحتمل مثلاً أنّ هذا اللبن نجس، فإذا أرادالعمل بالاحتياط فيجب عليه اجتنابه وهذا الاحتياط والاجتناب إمّا أن يكون حرجيا عليه أو مخلاً بالحياه، ونعلم أنّ الشارع قد رفع العسروالحرج عن عباده ولا يريد لهم اخلال النظام فى المجتمع بأن يعيش الناس فى حاله الإرباك والخلل فى معاشهم ومعادهم، فمثل هذا العمل

منهى من الشارع.

ص: ۱۷۹

وأمّا العمل بأصاله البراءه فإنّ يستلزم الخروج من الدين، فإذا شككت بأنّ هذا الماء نجس أم لا، فمقتضى أصاله الطهاره أنّه طاهر وليس بنجس،وإذا شككت بأنّ هذا العمل واجب أو غير واجب، فهناك شك فى التكليف والأصل عدم الوجوب وهكذا فى جميع الموارد الأخرى، فإذا أرادنا

العمل بأصاله البراءه فى جميع هذه الموارد فيستلزم الحروج من الدين.

إذن فالمقدّمه الرابعه تقرر أنّ العمل بالاحتياط غير ممكن لانّه إمّا أن يكون حرجيا أو مخلاًّ بالمعاش والمعاد، ولا يجوز العمل بأصاله البراءه اطلاقا لأنّه يستلزم الخروج من الدين.

المقدّمه الخامسه:إذا عمل المكلّف فى هذه الموارد بالشك والوهم بالحكم الشرعى، أى أنّه عمل بالحكم المشكوك أو المتوهم لا المظنون فإنّه ترجيح للمرجوح على الراجح وهو قبيح عقلاً.

وعندما تتمّ هذه المقدمات الخمسه للإنسداد على المكلّف فحينئذٍيتعين عليه عقلاً العمل بالظنّ الانسدادى فى مورد الأحكام، فإذا حصل لديه ظنّ من خبر الواحد أو ظن مطلق من ظاهر الكتاب أو من الإجماع المنقول أو من الشهره أو من غيرها من الأسباب الأخرى فإنّ العقل يحكم هنا وبسبب انسداد جميع الأبواب الشرعيه للتوصل إلى الحكم الشرعى فلا سبيل أمامك سوى العمل بظنّك.

وطبعا يمكن القول أنّ مقدمات الانسداد ربّما تكون تامه للمجتهدنفسه، ولكنّ مقدمات الانسداد للمقلِّد غير تامه وذلك مع وجود المجتهدالانفتاحى، وعندما يكون هناك مجتهدٌ انفتاحى فإنّ باب العلمى غيرمسدود على المقلِّد لأمكان تقليد المجتهد الانفتاحى، ودليل الانسداد لايدلّ حينئذٍ على جواز تقليد الانسدادى.

أضف إلى ذلك أنّ المقلِّد حتى لو كان الاحتياط حرجيا بالنسبه له فإنّ الاحتياط ممكن ولا يصل إلى مرتبه الاخلال بنظام المعاش والمعاد، وإلاّ فلو وصل الاحتياط إلى درجه الاخلال فإنّ مثل هذا الاحتياط منهى عنه شرعا، ولكن فى ذات الوقت ومع وجود الحرج فى الاحتياط إلاّ أنّه لاتصل النوبه إلى تقليد المجتهد الانسدادى، لأنّه ذكرنا فى المقدمه الرابعه بأنّ أحد مقدمات الانسداد هو أن لا يكون العمل بالاحتياط ممكنا

للمقلِّد، وهذا یعنی أنّه إذا کان العمل بالاحتیاط ممکنا فلا تصل النوبه إلی القول بجواز تقلید المجتهد الانسدادی.

النتیجه:إنّ أدله جواز التقلید بأجمعها من الآیات والروایات وسیره العقلاء وکذلک الأدله الخارجیه الأخری من الإجماع ونفس دلیل الانسداد، قاصره عن إثبات جواز تقلید المجتهد الانسدادی ولا یمکن القول علی أساس هذه الأدله بجواز تقلید المجتهد الانسدادی کما یستفادذلک من کلام الآخوند الخراسانی رحمه الله .

إلّا أنّ الالتزام العملی بکلام الآخوند فی مقام الفتوی مشکل جدّا ولایمکن القول بأنّ هذه الأدله لا تشمل جواز تقلید المجتهد الانسدادی،مثلاً المیرزا القمی بمکانته العلمیه العظیمه من القائلین بالانسداد، فهل یمکن القول إنّ المیرزا القمی مع تبحره الواسع فی علم الأصول والفقه والعلوم الأخری أنّه جاهل وأنّ أدله جواز التقلید لا تشمل تقلیده ولایجوز رجوع العوام إلیه وأنّ تقلیده من قبیل رجوع الجاهل إلی الجاهل، وأنّ المجتهد الانفتاحی الذی یستنبط مسائل معدوده هو عالم وبالتالی یجوز تقلید العوام له وأنّ أدله جواز التقلید تشمله لأنّ تقلیده یکون من باب رجوع الجاهل إلی العالم. فمثل هذا الکلام لا یمکن

الالتزام به، ومن هنا فإنّ المرحوم الکمبانی یقول بجواز تقلید المجتهدالانسدادی.

نظریه المرحوم الکمبانی رحمه الله :

ویذکر المرحوم الکمبانی فی هذا المجال کلام علی خلاف کلام الآخوند رحمه الله ، یقول: إنّ المجتهد الانسدادی عالم بالأحکام ویجوز تقلیده.

ودلیله علی هذا المدعی أنّ العلم أعم من المعرفه بالحکم الواقعی وقیام الحجّه علیه، کما ورد فی لسان الروایات والنصوص، من أنّ المعرفه بالأحکام ترتبط بظاهر النصوص والروایات لا بفهم الواقع، یقول الإمام علیه السلام : «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانی کلامنا»، إذن لیس هناک

بحسب المتعارف إلاّ الاستفاده من ظاهر الکتاب وظاهر کلامهم علیهم السلام مع وضوح أنّ حجّیه الظاهر ببناء العرف لیس بمعنی جعل الحکم المماثل حتی یتحقق هناک العلم الحقیقی بالحکم الفعلی(۱) .

وهذا یعنی أنّکم إذا عرفتم بمعانی النصوص الوارده فإنّکم أفقه الناس وأعلم الناس وظاهر هذا الکلام یدلّ عل المعذریه والمنجزیه فی مقام احتجاج المولی والعبد لا أنّه یدلّ علی کشف الواقع، فالشخص الذی یعلم بالحکم الإلهی من ظاهر الکتاب والسنّه فإنّ کان مطابقا للواقع فهو منجزفی حقّه وإن کان مخالفا للواقع فهو معذر.

۱- نهایه الدرایه، ج۳، ص ۱۹۲.

النتیجه:إنّ الروایات الشریفه تدلّ علی کفایه فهم ظاهر الکلام فی مقام الاحتجاج بین الموالی والعبید، ومعناه أنّ الإنسان إذا استفاد حکما من ظاهر کلام المولی وکان هذا الحکم خلاف الواقع فإنّه بإمکانه فی مقام الاحتجاج مع المولی أن یستدل بفهمه لظاهر کلام المولی فإن کان مخالف اللواقع فهو معذر له لأنّه عمل بظاهر کلام المولی، وهذا العمل یعتبر عملاًبالحجّه من المولی، وظاهر الروایات لا یدلّ علی کشف الواقع حتی یقال إنّ هذه الروایات إنّما تکون حجّه لأنّها کاشفه عن الواقع. لأنّ الدلیل علی حجّیه الروایات وحجیّه الظاهر هو سیره العقلاء، وسیره العقلاء فی موردالأخبار والروایات لا تکون من باب جعل الحکم المماثل للواقع حتی یقال إنّ سیره العقلاء تری حجیّه ظاهر کلام المولی من باب جعل الحکم المماثل للواقع وأنّ المکلّف حینئذٍ سیکون عالما بالواقع، کلاّ فإنّ سیره العقلاء تری بأنّ ظاهر کلام المولی حجّه من باب الاحتجاج والعذر عندالمولی والشخص الذی لا یمتثل ظاهر کلام المولی فإنّه عقلاً یستحق المؤاخذه والعقوبه کما أنّ المقرّ یحاکم بظاهر إقراره، وکذلک فإنّ أدله جواز التقلید فآیه السوءال لا تدلُّ علی أنّه یجب علیکم سوءال أهل الذکرلکی تعلموا بالواقع، فالآیه الشریفه تدلُّ علی وجوب السوءال فیما لاتعلمون لتحصلوا علی العلم بالجواب من أهل الذکر.

علی أیّه الحال فالمستفاد من سیره العقلاء والآیات والروایات – علی حدّ تعبیر المرحوم الکمبانی – أنّ الشخص الذی یستوحی الحکم الشرعی من هذه الأدله فهو عالم بالحجّه الإلهیّه، والعالم بالحجّه الإلهیّه یملک الحجّه فی ذلک الحکم وعالم بالحکم وفقیه، وعندما یکون عالما بالحجّه وعالما بالحکم فیجوز تقلیده، والمجتهد الانسدادی عالم بالحجّه وعالم بظاهر الآیات والروایات ولذلک یجوز تقلیده.

نقد ومناقشه

أوّلاً :الإشکال الوارد علی هذا الکلام أنّ سیره العقلاء لا تدلُّ علی جعل الحکم المماثل فی مورد ظاهر الکلام والعمل بخبر الثقه وبالتالی لا تفضی

إلى العلم بالأحكام، أمّا قوله بأن سيره العقلاء، بالنسبه للفهم ظاهر الكلام وبالنسبه لدلاله خبر الثقه، تدلَّ على جعل المنجزيه والمعذريه ولا تدلُّ على الكاشفيه والطريقيه على الواقع، فغير صحيح، بل إنّ العقلاء فى مورد

الظواهر وخبر الثقه يعتبرون الكاشفيه والطريقيه للواقع، فظاهر كلام الإمام عندما يقول : تجب صلاه الجمعه فى زمان الغيبه، كاشف عن الواقع وطريق للكشف عن الحكم الواقعى، وعندما تقوم سيره العقلاء فى موردظاهر كلام المولى وفى خبر الثقه على جعل الكاشفيه والطريقيه للواقع فحينئذٍ يمكن القول بصحّه الاحتجاج والمواخذه.

ثانياً :بالنسبه للعمل بظاهر كلام المولى والعمل بأخبار الثقه فإنّ ارتكازالعقلاء لا يقوم على أساس التعبد المحضّ، ففى هذه الموارد يكون ارتكازالعقلاء نابعاً من الفطره العقلائيه كما فى مورد قبح العقاب بلا بيان وأن

صحّه العقاب يتوقف على صحّه وجود البيان ووجود الحجّه والبيان من المولى للعبد قبل المواخذه والاحتجاج، ثمّ إنّ العبد إذا خالف ذلك البيان فتكون مواخذته صحيحه كما تشير إلى ذلك الآيه الشريفه : «وَمَا كُنَّامُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً»(١) والشاهد على أنّ ظواهر كلام المولى تدلُّ على الكاشفيه والطريقيه للواقع ما ورد فى الروايات حيث يسأل الراوى الإمام : هل يونس بن عبدالرحمن ثقه حتّى آخذ منه معالم دينى ؟

فيجيب الإمام : ثقه، فخذ منه معالم دينك. ومعنى الأخذ هنا يدلُّ على أنّ الكلام كاشف عن الواقع، لا أنّ معنى هذا الكلام أنّ وجوب أخذ معالم الدين من يونس بن عبدالرحمن الثقه يعنى صحّه الاحتجاج والمواخذه فقط، وكذلك بالنسبه للروايات الدالّه على جواز التقليد مثل مقبوله عمر بن حنظله، بالرغم من أن هذه الروايه وارده فى مورد القضاء كما سيأتى البحث عن ذلك فى محله وأنّ التمسك بجواز التقليد بهذه الروايه مشكل،فإنّ هذه الروايه تقول : «عن عمر بن حنظله عن أبى عبداللّه عليه السلام ...

قال :

«ينظران من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإنى قد جعلته عليكم حاكماً فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنّما استخف بحكم اللّه وعلينا ردٌّ...»(٢) .

وكذلك يسأل الراوى الإمام عليه السلام عن الحكمين المتعارضيين فى واقعه واحده ويقول: فما تكليفنا ؟ يقول الإمام : «من عرف أحكامنا ونظر فى حلالناوحرامنا فأنى جعلته عليكم حاكماً»(٣) ، فهذا الكلام من الإمام يدلُّ على أنّ

١- سوره بنى إسرائيل : الآيه ١٥.

٢- وسائل الشيعه : ج ١٨ باب ١١ حديث ١ أبواب صفات القاضى.

٣- المصدر السابق، ص ٩٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، ح ١.

الکلام الناظر للحلال والحرام وللحکم الشرعی طریق إلی الواقع وطریق للکشف عن الحکم الإلهی لا ـ أنّ مفاده أن رجوع المکلّف إلیه من أجل صحّه الاحتجاج وبالتالی عدم المؤاخذه.

مضافاً إلی أنّ کلام المرحوم الکمبانی مخالف لظاهر آیه السؤال، فالآیه تقول : (فَسْءَلُوآ أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنتُمْ لاَتَعْلَمُونَ»(۱) حیث توجد ثلاثه عناصر فی

هذه الآیه : السائل، المسؤول عنه، المسؤول. فالسائل هو الراوی، أی الشخص الجاهل بالأحکام، والمسؤول عنه الحکم، سواءاً کان الحکم حکماً شرعیاً أو موضوعاً خارجیاً وواقعه معیّنه.

وأمّا المسؤول فهو الإمام، أو علی حدّ تعبیر البعض ومن خلال التأویل وتنقیح المناط أن الآیه الشریفه تشمل العالم غیر المعصوم أیضاً وتقول أنّ المسؤول هو العالم، إذن فالسائل هو الراوی والمسؤول عنه هو الحکم والواقعه، والمسؤول هو العالم، والآیه المبارکه تدلُّ بظاهرها علی أنکم یجب علیکم أن تسألوا عن الاُمور التی لا تعلمون بها من العالم لکی تحصلوا علی العلم بالمسؤول عنه، فالآیه لا تدلّ علی لزوم السؤال لمجرّدعدم المؤاخذه وصحه الاحتجاج دون الکشف والعلم بالواقع.

وکذلک فإنّ سیاق الآیه الشریفه وارد فی مسأله نبوه نبی الإسلام صلی الله علیه و آله حیث تقرر أنّه یجب علی عوام الیهود وعوام أهل الکتاب إذا لم یتعرفواعلی رساله نبی الإسلام صلی الله علیه و آله أن یسألوا من علماوءهم عن ذلک،وطبعاً فإنّ هذا الکلام محل تأمل وعلیکم بالرجوع إلی المجلد الثانی من مقدّمه التفسیر التحلیلی للقرآن الکریم حیث ذکرنا هناک بالنسبه للآیه الشریفه إنّ مصداق أهل الذکر منحصر بالأئمّه المعصومین علیهم السلام ، لأنّ معنی الذکر لایعنی العلم، سواء فی اللغه أو فی الاصطلاح والاستدلال، فمعنی العلم یختلف عن معنی الذکر، والآیه الکریمه لم تقل : فسألوا أهل العلم، حتّی یمکن الاستدلال فی هذه الآیه الشریفه لإثبات حجیّه قول الفقیه الذی هومصداق أهل العلم. بل قالت: «فَسْ-ءَلُوآ أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنتُمْ لاَتَعْلَمُونَ»ومصداق

۱- سوره النحل : الآیه ۴۳.

أهل الذكر فی الآیه الشریفه منحصر بالأئمّه المعصومین علیهم السلام ، ولا تنطبق علی غیر المعصوم. المهم أنّ البعض ذهب فی تفسیره لهذه الآیه المبارکه بأنّ المقصود منها أهل الکتاب ووجوب السوءال من علمائهم عن نبی الإسلام صلی الله علیه و آله کما ورد ذکره فی التوراه والانجیل، فعلی فرض أنّ شأن نزول الآیه الشریفه هو ما یتصل بالنبوه والسوءال من علماء الیهود الذین یجدون علامات النبی فی التوراه والانجیل، وبالتالی نبیّن منهم علائم النبوه، فعلی هذا الأساس فإنّ الآیه المبارکه لا تدلُّ لا بحسب الظاهر ولا بحسب السیاق علی جعل المعذریه وصحّه الاحتجاج، إذن فالسوءال فی الآیه الشریفه: «فَسْ-ءَلُوآاْ أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنتُمْ لَاتَعْلَمُونَ»یعتبر مقدّمه للعلم بالحکم الإلهی لا أن الآیه الشریفه تدلُّ علی أنّ السوءال من أجل جعل المنجزیه والمعذریه بالواقع، وهکذا نری أنّ کلام المرحوم الکمبانی یواجه هذا النقدوالمناقشه فی المقام.

إلی هنا رأینا أن کلام المرحوم الآخوند صاحب الکفایه باقٍ علی قوته وأن تقلید المجتهد الانسدادی غیر جائز.

وکذلک ما ورد فی الروایه الصحیحه الوارده فی أُصول الکافی عن أبی جعفر الإمام محمّد الباقر علیه السلام حیث یقول للراوی: «أنّ علیکم التوقف فیما لاتعلمون به والرجوع إلینا لتعلموا بالحکم الإلهی وتعرفوا الحقّ».

المهم أنّ المجتهد یجب علیه استفراغ الوسع فی فهم واستنباط الحکم الشرعی من أدلته ویحکم بمقتضی الدلیل والحجّه، وحینئذٍ إذا کنّا نستندفی أدله جواز التقلید إلی سیره العقلاء، فإنّ مقتضی هذه السیره فی مورد

الأحکام هو تحصیل الحجّه، من قبیل موارد وظائف المولی والعبید حیث یقول المولی للعبد: إننی أقمت علیک الحجّه وبیّنت لک الحکم فلماذا عصیت الأمر ؟ والعبد بدوره یحتجّ عند المولی بأنه عمل بالحجّه الواصله من المولی فلو کانت مخالفه للواقع فهو معذور لأنّ المولی لم یبیّن الواقع وما نحن فیه من هذا القبیل، فبالنسبه للتقلید فإنّ سیره العقلاء تقرر الأخذبالحجّه ممّن یکون أدری وأقوی علی إقامه الحجّه.

النتیجه:أنّ وظیفه المجتهد، العمل والحکم بمقتضی الدلیل والحجّه، ووظیفه المقلِّد الأخذ بالحجّه من الأقوی والأعلم، سواءاً کان هذا الأقوی

والأعلم انفتاحياً أو انسدادياً، وأمّا فی صوره عدم کون المجتهد أعلماً فی حال اختلاف المجتهدین ووتساویهم فی الحکم والعلم فهنـا مورد التخییربالإجمـاع، وان لم یکن هنـاک إجمـاع علی هـذه المسـأله فإنّ مقتضـی القاعـده هو الاحتیاط وان یعمل المقلِّد بالاحتیاط فی هذا المورد.

وأمّا بالنسـبه للأدله اللفظیه علی جواز التقلیـد کآیه النفر وآیه السوءال والروایات الوارده فی هـذا الشأن فإنّ موضوع جواز التقلید من الأـدله اللفظیه هو العـارف والفقیه بالأحکـام والفقیه بمعـالم الـدین، فهـذه العناوین،أی عنوان العالم بالأحکام والفقیه بمعالم الدین لا تنطبق علی المجتهدالانسدادی، کما ذکر ذلک المرحوم الآخوند فی کلامه وذکر ذلک أیضاً فی مصباح الاُصول.

وإشـکال الکمبانی رحمه الله علی الآخوند رحمه الله هو قوله: إنّ اطلاق العالم والفقیه علی الشـخص الواجد للملکه منجزٌ ومعذر فی مورد الأحکام وینطبق علیه. یردُّ علیه : هناک فرق بین العالم بالحجّه علی الحکم الشرعی وبین العارف والعالم بنفس الحکم الشرعی، والمجتهـد الانسـدادی عـالم بـالحجّه علی الحکم لاـ أنّه عـالم بـالحکم، لأـنّ المجتهـد الانسـدادی یری بأن باب العلم والعلمی فی الأحکام مسـدود، وحینئـذٍ لا یمکن اطلاق کلمه العارف والعالم بالحکم علی العالم بالحجّه علی الحکم، وعلی هذا الأساس إذاقلنا بأنّ الظنّ الانسـدادی حجّه من باب الحکومه کما هو معنی حجیّه الظنّ من باب الحکومه فالعالم الانسدادی وطبقا لقـوله تعـالی: «لِّیَتَفَقَّهُواْ فِی الـدِّینِ وَلِیُنـذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوآاْ إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْـذَرُونَ»(1)یکون عـالم بالجحه علی أحکام الـدین ولکن هذا المتفقه والمنذر لیس فقیهاً فی الدین نفسه،ولا یصدق علی المجتهد الانسدادی عنوان العارف بالدین وبأحکام الدین، غایه الأمر أنّه معذور عقلاً علی أساس تمامیه مقدمات الانسداد،إمّا طبقاً لحکومه العقل أو طبقاً لمبنی الکشف.

إذن فبمقتضـی الأدله اللفظیه للتقلید فإنّ تقلید المجتهد الانسدادی مشکل، وغایه ما یمکن قوله فی هذا المجال أنّ الأدله اللفظیه کآیه النفر،لا مفهوم لها حیث تقرر الآیه وجوب قبول قول الفقیه، ولکن هـذا لا یـدلّ علی المفهوم وهو نفی جواز التقلید من غیر العالم بالحکم، فمثل هذا

المفهوم لا یمکن استنباطه من آیه النفر حتّی یقال بأن هذه الآیه تدلُّ بمفهومها علی الردع عن سیره العقلاء فی مورد التقلید.

۱- سوره التوبه : الآیه ۱۲۲.

النتیجه : أوّلاً :بمقتضی السیره العقلائیه یجوز تقلید المجتهد الانسدادی،لأنّ مقتضی سیره العقلاء لزوم العمل بالحجّه الإلهیّه، وأنّ الحجّه منجزه ومعذره عند المولی سواءً کانت مطابقه للواقع أم غیر مطابقه، ومن هذه

الجهه فإنّ الأدله اللفظیه لجواز التقلید لا مفهوم لها فی عدم جواز تقلیدغیر الفقیه الانفتاحی فالأدله اللفظیه مطلقه، وعلی هذا الأساس یجوزتقلید المجتهد الانسدادی وفقاً للقاعده وذلک بحکم سیره العقلاء، غایه الأمر مع حفظ الخصوصیات والشروط المذکوره فی جواز تقلید المجتهدالانسدادی ومن هذه الشروط أن لا تکون فتوی المجتهد الانسدادی مخالفه لفتوی الأعلم هذا أوّلاً.

ثانیاً :إنّ المرحوم الآخوند صاحب الکفایه واتباعه ینکرون جواز تقلیدالمجتهد الانسدادی ولا یرون نفوذ قضائه أیضاً إلاّ فی حدود العمل بمقتضی الأدله القطعیه للأحکام کالخبر المتواتر أو خبر الواحد القطعی السند المعصوم، أی قطعی الصدور عن المعصوم وکذلک إذا کان قضاوءه مطابقاً للاجماعات القطعیه وفی هذه الصوره یکون قضاوءه نافذاً، ولاشک أنّ مسأله القضاء هی من جهه أشد اشکالیه من مسأله صدور الفتوی وجواز التقلید، لأنّه - کما سیأتی لاحقاً إن شاء اللّه - یجوز تقلید المجتهدالمتجزی ولکن قضاء المجتهد المتجزی غیر نافذ، لأنّه بمقتضی روایه مقبوله عمر بن حنظله الوارده فی باب نفوذ القضاء أنّ الإمام قال : «من عرف أحکامنا ونظر فی حلالنا وحرامنا فأنی جعلته علیکم حاکماً»(۱) فکلمه «أحکامنا» جمع مضاف والجمع المضاف یفید العموم، وعلیه فإنّ القاضی

یحتاج إلی معرفه جمیع الأحکام أو علی الأقل معرفه الأحکام المعتد بهافعلاً فی مورد القضاء، ومعرفه جمیع الأحکام فعلاً فی باب القضاء لایصدق علی المجتهد المتجزی، لأنّ المتجزی یعلم ببعض الأحکام لاجمیعها، ولذلک لا یصدق علیه عنوان : «من عرف أحکامنا ونظر فی حلالناوحرامنا». ولذلک لا تکون قضاوته معتبره ومشروعه ولا تکون نافذه، وفی ذات الوقت فإنّ قضاء المتجزی غیر نافذ بحکم الاعتبار الشرعی أیضاً،

ولکن المرحوم الآخوند فی مورد قضاء المتجزی یقول : إذا کان قضاوءه بمقتضی الأدله القطعیه من الخبر المتواتر والخبر القطعی السند والصدورعن المعصوم والاجماعات القطعیه فمثل هذا القضاء للمتجزی نافذ.

وعلی أساس نظر الآخوند فیما إذا حصل لدیه فی مورد القضاء علم بالحکم من أدله الکتاب والسنّه والاجماعات فکیف یکون هذا الحکم والقضاء مقبولاً وکافیاً من المتجزی ولا یکون کافیاً من المجتهد

۱- وسائل الشیعه، ج۱۸، ص ۹۹، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، ح ۱.

الانسـدادی بالنسبه لجواز الفتوی وجواز التقلیـد؟ لأنّ المجتهـد الانسـدادی لا ـ یعمـل بالظنّ فی مورد وجود الـدلیل القطعی فی الأحکـام الإلـهیّه کـالخبر المتواتر والاجمـاع القطعی فی المسـأله والخبر القطعی الصـدور عن الإمـام،فمع وجود الأدله القطعیه لا یتحرک المجتهـد الانسـدادی للعمـل بـالظنّ،وإنّمـا یعمـل بـالظنّ فیما إذا عجز عن تحصـیل الأدله القطعیه، وعلیه فی مورد جواز التقلیـد یکون الرجوع إلی المجتهد الانسدادی وتقلیده کافیاًبطریق أولی، لأنّ ذلک یتفق من جهه مع سـیره العقلاء التی تعتبر من الأدله القویه علی جواز التقلیـد، والرجوع إلی الحجّه التی یحکم بها المجتهدالانسـدادی فی صوره عـدم مخالفته لقول المجتهد الانفتـاحی الأعلم، یکون حجّه، ومن جهه اُخری أن ظـاهر الأدله اللفظیه سـاکته فی المقـام ولا مفهوم لها علی عـدم جواز تقلید المجتهد الانسدادی.

التفصیل:

حاصل المطلب فی مورد جواز تقلیـد المجتهـد الانسدادی لزوم القول بالتفصـیل، بمعنی أنّه إذا کان الدلیل علی جواز التقلید هو الأدله اللفظیه فلا ـیجوز تقلیـد الانسـدادی، لأنّه یری انسـداد باب العلم والعلمی، ولا یصـدق علیه حینئـذٍ عنوان العارف بأحکامنا وعنـوان الفقیـه الـوارد فی لسـان الأدله،فالأدله اللفظیه لا ـ تـدلّ علی جـواز التقلیـد إذا کـان موضـوع جـواز التقلیـد هـوالمجتهد الانسـدادی لأنّه لا یعتبر فقیهاً فی أحکام الـدین وعارفاً فی الشـریعه، ولکن فی نفس الوقت قلنا أنّ الأدله اللفظیه لا مفهوم لها فی عدم جواز تقلید غیر الانفتاحی، بل هی مطلقه.

وأمّـا إذا کان دلیل جواز التقلیـد، سـیره العقلاء، فتقلیـد الانسـدادی جائز،لأنّ سـیره العقلاء فی مورد المکلّف وفی مورد وظائف المولی والعبـدتکتفی بالعمل بالحجّه الصادره من المولی، وموضوع السـیره فی المقام حجّه المولی فقط، وعلی هـذا الأساس فإنّ المجتهد الانسدادی یعتبرعارفاً بحجّه المولی من جهه، ومن جهه اُخری فإنّ رجوع المقلِّد للمجتهدالانسدادی یعتبر رجوعاً للحجّه من المولی، أعمّ من أن تکون هذه الحجّه صادره من کلام المجتهد الانفتاحی أو من المجتهد الانسدادی.

النتیجه، القول بالتفصیل فیما یتصل بتقلید المجتهد الانسدادی، فإذا کان

الـدليل على جواز التقليد هو الأدله اللفظيه، فتقليد المجتهد الانسدادى مشـكل، وإذا كان الدليل على جواز التقليد سـيره العقلاء، فلا اشـكال حينئـذٍفى تقليـد المجتهـد الانسـدادى، لأنّ سـيره العقلاء فى مورد الأحكام الإلهيّه أنّ وظائف العبد تجاهه هى العمل بـالحجّه عنـد المـولى، والمجتهدالانسـدادى يملـك الحجّ‌ه أيضـاً فى مـورد الأحكـام الشـرعيه، فى الحجّه العقليه والحجّه الظنيه بالأحكام، ولذلك يجوز الرجوع إلى المجتهدالانسدادى وتقليده بمقتضى سيره العقلاء.

وهنـا تأمـل ذكره آيه اللّه الخوئى رحمه الله (۱) فى مورد تقليـد المجتهدالانفتاحى،فعلى مسـلك التحقيق فإنّ الروايات والأخبار وكـذلك ظواهر الكتاب تـدلُّ كلّها على أنّ بيان الحكم الشـرعى جعل الحجيّه مطلقه، أى فى مورديكون الحكم الـذى يسـتنبطه المجتهـد من ظاهر الكتاب وظاهر الروايات حجّه، فهذه الحجّه عباره عن المنجزيه والمعذريه للامارات والطرق الشـرعيه، وعندما يكون الأمـر كـذلك فبالنسـبه للأمـارات والطرق الشـرعيه المجعوله فـإنّ المنجزيه والمعـذريه تكون لمن وجـد خـبر ثقه أو فهم الحكم من ظاهر الكتاب فإنّه واجد للحجّه وبالتالى لديه منجزيه ومعذريه لا أنّه واجد للعلم بالأحكام.

وعلى ضوء ذلك لا يجوز تقليد المجتهد الانفتاحى فكيف الحال بتقليد المجتهد الانسدادى، لأنّه بالنسـبه لظاهر الكتاب وبالنسبه لخبر الثقه فإنّ المجعول الشـرعى هو المعـذريه والمنجزيه، والمجتهد الانفتاحى عالم بالحجّه الشـرعيه المنجزه والمعذره شـرعاً لا أنّه عالم بالحكم الشرعى.

ولكن قيل ذلك وقـد طرح الآخوند رحمه الله هذا الإشـكال والتوهم وأجاب عنه(۲)بقوله : نعم إنّ المجعول على لسـان الكتاب والسـنّه ولسان الامارات هو الحجيّه، ولكن المراد من جواز تقليد المجتهد لا يعنى أنّ المجتهد عالم بجميع الأحكام الشرعيه فعلاً حتّى يقال فى مورد الامارات والطرق أنّه غير عالم بالأحكام الشرعيه، فالعالم بالحجّه عالم بالمنجزيه والمعذريه،ولذلك لا تشمله أدله رجوع الجاهل إلى العالم بالأحكام.

والمقصود أنّ العـالم الانفتـاحى فى مورد إقـامه الحجّه، عالم بموارد قيام الحجّه الشـرعيه، ولا نحتاج فى مسأله جواز التقليـد إلى أكثر من أن يكون المجتهد عالماً بإقامه الحجّه الشرعيه ويرجع إليه العامى فى هذه الموارد

۱- مصباح الاُصول : ج ۴، ص ۵۳۶.

۲- كفايه الأصول، ج۲، ص ۴۶۵.

ویصدق علیه رجوع الجاهل إلی العالم لا رجوع الجاهل إلی الجاهل(۱) .

مثلاً من جمله موارد إقامه الحجّه، طهاره الماء أو نجاسته، ومن جمله موارد إقامه الحجّه نجاسه الخمر ونجاسه المسکر المائع، فلو قلنا بوجودالحجّه علی حرمه ونجاسه الخمر والمائع المسکر وقیام الحجّه هذا یمثل حکماً شرعیاً ففی مثل هذه الموارد فإنّ المجتهد الانفتاحی یعلم بأن اللّه تعالی قال فی کتابه الکریم : «وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا»(۲)وکذلک فی مورد حرمه ونجاسه الخمر حیث یقیم الحجّه من قوله تعالی : «إِنَّمَا ا لْخَمْرُوَا لْمَیْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَ-مُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّیْطَ-نِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُونَ»(۳) ولکن المقلِّد لا یعلم بإقامه هذه الحجّه فی هذه الموارد فیرجع هذا المقلِّد الجاهل إلی العالم الذی یقیم له الحجّه فی هذا المورد، ویکون بذلک مشمولاً لأدله جواز التقلید، وهکذا فی باقی موارد قیام الحجّه علی الأحکام.

إن قلت :إن أدله جواز التقلید لا تقول برجوع الجاهل إلی العالم فی موارد إقامه الحجّه، بل ارجاعه إلی العالم بالأحکام الشرعیه والعالم بأحکام الدین، فإذا کان المجتهد الانفتاحی عالماً بموارد إقامه الحجّه فإنّه یکون صاحب حجّه ویکون قوله منجزاً، فإذا کان کذلک فهذا هو حال المجتهد الانسدادی أیضاً، بمعنی أنّ المجتهد الانسدادی فی موردالأحکام الشرعیه یملک الحجّه وکذلک تکون مقدمات الانسداد حجّه أیضاً، إمّا حجّه عقلیه علی مستوی الحکومه، أو حجّه شرعیه علی مستوی الکشف، وإذا کان کذلک یکون تقلیده من باب تقلید صاحب الحجّه وینطبق علیه رجوع الجاهل إلی العالم، إذن یجوز حینئذٍ تقلیدالمجتهد الانسدادی أیضاً، والحال إنّکم قلتم سابقا بعدم جواز تقلید المجتهد الانسدادی، لأنّه لا ینطبق علیه عنوان العارف بالأحکام والعالم بالأحکام، وعلیه فإنّ جوابکم هذا مثیر للعجب.

والجواب الذی أورده البعض علی هذا الکلام، أنّ المجتهد الانسدادی

ص: ۱۹۰

۱- المصدر السابق.

۲- سوره الفرقان : الآیه ۴۸.

۳- سوره المائده : الآیه ۹۰.

على أساس الحكومه يكون ذا حجّه بحكم العقل لا ـ أنّه ذو حجّه بحكم الشرع، أى أنّ المجتهد الانسدادى فى صوره اكمال مقدمات الانسدادالخمسه يستنتج أنّ عقله هو الحاكم وأنّ وظيفته العمل بالظنّ بالأحكام،ولكنه فى ذات الوقت ليس عالماً بجعل الحجّه الشرعيه، والشخص العالم بمجعول الحجّه العقليه لا ـ يصدق عليه عنوان العارف بالأحكام والعالم بالأحكام الشرعيه، وعندما لا يملك المجتهد الانسدادى منجزاً ومعذراًشرعياً فى مورد الأحكام فإنّه لا يصدق عليه عنوان العارف بالأحكام الشرعيه ولا يكون تقليده من باب الرجوع إلى العالم.

وهناك اشكال آخر ذكره صاحب مصباح الاُصول فى مورد أن لاتكون للمجتهد اماره شرعيه على الأحكام، لا من ظاهر الكتاب ولا ـ من خبر الثقه، مثلاً ـ فى مورد التدخين وهل هو حلال أم حرام ؟ فلا ـ يوجددليل من الكتاب ولا من روايات الثقاه فى هذا المورد على حليه الحكم أو حرمته، وهنا يقع الشك للمجتهد فى هذا المورد فيحكم المجتهد بأصل قبح العقاب بلا بيان ويفتى بجواز التدخين، إذن ففى مورد يكون دليل المجتهد أصلاً عقلياً، ففى هذه الصوره لا يكون هذا المجتهد عالماً بالحكم الشرعى بل عالما بالحكم العقلى، وعندما يكون عالماً بالحكم العقلى لا

بالحكم الشرعى الواقعى أو الظاهرى، فعليه يكون الرجوع إلى مثل هذاالمجتهد وتقليده من باب رجوع الجاهل إلى الجاهل، لأنّه فى هذه المواردليس عالماً بالأحكام الشرعيه، بل يتبع حكم العقل فى قاعده قبح العقاب بلا بيان، وهذا العقل موجود لدى المقلِّد أيضاً حيث يدرك فى مورد عدم وجود الدليل الشرعى بهذا الحكم العقلى، إذن إذا كان الدليل على الحكم أصلاً عقلياً لا اماره شرعيه فهنا لا يجوز تقليد المجتهد الانفتاحى أيضاًلأنّه من باب رجوع الجاهل إلى الجاهل كما قلنا.

وقد أجيب عن هذا الإشكال فى الكفايه(۱) وقال : إنّ تقليد المجتهد فى موارد الاُصول العقليه ليس تقليداً فى الحكم الشرعى حتّى يقال أن هذاالمجتهد جاهل بالحكم الشرعى، بل فى موارد الاُصول العقليه يكون رجوع المقلِّد إلى المجتهد من أجل فهم موارد الاُصول العقليه لأنّ

المجتهد فى هذه الموارد من أهل الخبره ويعلم متى وكيف يحكم العقل بقاعده قبح العقاب بلا بيان وفى أى مورد لا يرد هذا الأصل العقلى، وفى أى مورد تأتى أصاله التخيير العقلى وفى أى مورد تجرى قاعده الاشتغال

۱- كفايه الأصول، ج۲، ص ۴۶۶.

العقلی، وفی أی مورد یتعارض الأصل العقلی بالبراءه العقلیه مع البراءه الشرعیه (رفع ما لا یعلمون) أو فی أی مورد لا تتعارض البراءه العقلیه مع البراءه الشرعیه، ففی کلّ هذه الموارد المقلّد جاهل، وأمّا المجتهد فهوعالم بهذه الموارد ویتم الرجوع إلیه بلحاظ بیان موارد الاُصول العقلیه،

إذن فأدله جواز التقلید وهی رجوع الجاهل إلی العالم تصدق فی هذاالمورد، لأنّه طبعا یکون من مصادیق رجوع الجاهل إلی العالم.

لکن جواب المرحوم الآخوند هذا - وأنّ المقلِّد فی هذه الموارد یرجع إلی المجتهد لفهم موارد تشخیص الاماره وتشخیص الأصل العقلی -مورد تأمل واشکال.

فإذا کانت الحجّه للمجتهد الانفتاحی هی الأصل العقلی، فهنا لا یکون عالماً بالأحکام الشرعیه بل یفتی بمقتضی حکم العقل، وفی هذا المورد لایجوز تقلید المجتهد الانفتاحی فکیف الحال بالمجتهد الانسدادی ؟

النتیجه: فی هذا المقام کلام ذکره صاحب مصباح الاُصول وکذلک المرحوم الآخوند وأنّه فی هذه الموارد یکون رجوع المقلِّد إلی المجتهدمن أجل تشخیص موارد العقل لا أنّ الرجوع یکون من أجل فهم الحکم الشرعی. ولکن کلام المرحوم الآخوند هنا وکذلک ما ورد فی مصباح الاُصول یواجه اشکالاً وجدیرا بالتأمل.

نقد ومناقشه

ذکرنا أنّ المرحوم الکمبانی قال : إنّ الشارع المقدس یعتبر ظواهرالکتاب والسنّه حجّه من أجل صحّه موءاخذه العبد، فإذا عمل المکلّف بالظاهر ففی هذا المورد یکون عمله عملًا بالحجّه ولا یستحق العقاب والموءاخذه، ولکن إذا لم یعمل المکلّف بظاهر الکتاب وبظاهر خبر الثقه فإنّه یکون قد خالف حجّه المولی ویستحقّ العقاب والموءاخذه.

وقد اُشکل علیه بأنه فی المرتبه السابقه علی صحّه الموءاخذه وعدم صحتها یجب أن یعلم العبد بأمر المولی وحکمه وبیانه، وإلّا فإذا لم یکن البیان الإلهی تاماً فتأتی قاعده قبح العقاب بلا بیان، والمقصود أنّ هذین الحکمین العقلیین مقبولان: أحدهما قاعده قبح العقاب بلا بیان، والحکم الآخر أنّ العقل یری حسن العقاب مع البیان.

ص: ۱۹۲

وعندما یکون العقاب مع البیان حسناً والعقاب بلا بیان قبیحاً، فیطرح هذا السوءال :ما هی حدود بیان المولی ومقداره ؟

الجواب :إن بیان المولی علی أربعه أنحاء :

۱ - البیـان العقلی علی نفس الواقع وهو عبـاره عن العلم الوجـدانی بـالحکم الواقعی، مثـل موارد القطع، فالشـخص الـذی له علم وجدانی بالواقع، أی أنّه یقطع یقیناً بأنّ الحکم الشـرعی هو وجوب صـلاه الظهر،ویقطع بوجدانه أن شـرب الخمر حرام، فهذه من موارد البیان العقلی والعلم الوجدانی بالواقع مضافاً إلی أنّها تبین حکماً شرعیاً.

۲ - البیان الشـرعی للواقع مثل خبر الثقه وظواهر الکتاب، والسیره العقلائیه غیر المردوعه علی حکم من الأحکام، فهذه الاُمور لها کاشفیه عن الواقع وتمثل بیاناً شرعیاً للحکم.

۳ - البیان الشرعی بالوظیفه العملیه تجاه الواقع، مثلاً فی حاله الشک والتحیر بالحکم الواقعی، فالشارع اعتبر الاُصول العملیه حجّه من قبیـل البراءه الشـرعیه وقال : «وَمَا کُنَّا مُعَـذِّبِینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولاً»(۱) ، (ورفع مـا لا ـیعلمون) وأنّ الناس فی سـعه ما لا یعلمون وفی مورد الجهـل بـالواقع فـإنّ الاُصول العملیه تبین وظیفه المکلّف تجاه الواقع لا أنّها بیان للواقع نفسه،لأنّ البراءه لیست کاشـفه عن الواقع بل مجرد بیان الوظیفه العملیه الظاهریه للمکلّف فی حاله التحیر والشک.

۴ - البیـان العقلی علی الوظیفه العملیه تجـاه الواقع، ففی مورد یحکم العقـل بالاحتیـاط، فمثل هـذا المورد لا یکون البیان العقلی ناظراً للواقع،ولکنه یبین الوظیفه من أجل حفظ الواقع وأنّ الاحتیاط فی مورد احتمال التکلیف إنّما هو من أجل حفظ الواقع.

وبعد أن تبینت حدود بیان المولی عقلاً وشرعاً بهذه الأنحاء الأربعه :

البیان العقلی للواقع کالعلم الوجـدانی بالواقع، البیان الشـرعی للواقع کظواهر الکتاب والسـنّه، البیان الشـرعی للوظیفه العملیه تجاه الواقع

۱- سوره بنی إسرائیل : الآیه ۱۵.

كالبراءه الشرعيه، والبيان العقلى للوظيفه العمليه تجاه الواقع كالاحتياط العقلى.

وحينئذٍ فإن قبح العقاب بلا بيان تعتبر حكماً عقلياً يجرى فى مورد لا يكون فيه بيان عقلى ولا بيان شرعى ولا بيان عقلى بالوظيفه العمليه تجاه الواقع، ولا بيان شرعى بالوظيفه اتجاه الواقع، وإلاّ فإنّ هذه الأنحاء الأربعه من البيان بإمكانها إزاحه موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان ويكون كلٌّ واحد منها بياناً، لأنّ موضوع القاعده العقاب بلا بيان، ومع وجود البيان الشرعى للواقع أو البيان العقلى للواقع أو البيان العقلى للوظيفه العمليه أو البيان الشرعى للوظيفه العمليه فإنّ كلّ واحد منهايقول : أنا بيان فلا موضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان، وفى هذه الصوره

لا تجرى البراءه العقليه لأنّها بلا موضوع.

وهنا يقول المرحوم الآخوند : فى مورد الأحكام العقليه التى يفتى فيهاالمجتهد طبقاً للأصل العقلى، فإنّ رجوع المقلِّد إلى المجتهد فى هذه الموارد لتشخيص عدم الاماره الشرعيه غير تام. لأنّ رجوع المقلِّد إلى المجتهد فى هذه الموارد إنّما هو من أجل تشخيص الأمارات الأربعه المذكوره، وبعد رجوع المقلِّد إلى هذا المجتهد لتشخيص تلك الامارات وقيام المجتهد بنفى جميع الأقسام الأربعه فحينئذٍ لا يكون هناك علم وجدانى ولا مقتضى الدليل الشرعى ولا مقتضى البراءه ولا مقتضى الاحتياط. ومن هنا فإنّ المقلِّد يتحرك للعمل بحكم العقل بالاستقلال وتطبيق الكبرى العقليه فى قبح العقاب بلا بيان ويستخلص منها البراءه

العقليه، غايه الأمر أن هذا الحكم العقلى المستقل إنّما يتم للمقلد بعدرجوعه للمجتهد لتشخيص موارد الإمارات، وبعد بيان المجتهد يحصل له العلم بذلك، وفى هذه الصوره يصدق مفهوم التقليد ورجوع الجاهل إلى الخبير.

النتيجه، كما أنّ المجتهد الانفتاحى يستطيع القول : أنّ التدخين فى مورد الشكّ حرام أو غير حرام ويكون حكم هذه المسأله من جمله الموارد الأربعه أو لا يكون منها، فإنّ المجتهد الانسدادى يمكنه القول أيضاً : إنّ الحكم الشرعى فى هذا المورد أو الحكم العقلى للعمل بالوظيفه هو هذا الحكم أو ذاك.

وعلى ضوء ذلك يتبين أن حصر المرحوم الآخوند وصاحب مصباح الاُصول الجواز فى مورد تشخيص الاُصول العقليه برجوع المقلِّد إلى المجتهد الانفتاحى فقط، غير تام، لأنّ المجتهد الانسدادى أيضاً فى هذا

المورد يمكن الرجوع إليه ويمكنه بيان حكم العقل بالواقع على مقوله الانسـداد على أساس الحكومه، فالمجتهـد الانسـدادى فى ظرف الانسـداديمكنه القول : إنّ الشـارع فى هـذا المورد لا بيان له للواقع، ولكنك أيّهاالمقلـدِّ تملك بياناً عقلياً بالوظيفه العمليه تجاه الواقع وأنّ هذه الوظيفه تستدعى الاطاعه الظنيه فى ظرف الانسداد، بمعنى أنّ المكلّف يجب عليه العمل فى ظرف الانسداد كمـا يكون حاله فى ظرف الانفتاح، وكما يكون علمه منجزاً ومعـذراً فى حال الانفتاح فكـذلك يكون الظنّ فى ظرف الانسـداد للمكلّف فيجب عليه العمل به.

إذن فعنـدما يجوز الرجوع للمجتهـد الانفتـاحى لتشـخيص بيـان الشـرع وتشـخيص عـدم البيـان والوظيفه العمليه، فكـذلك يجوز الرجوع إلى المجتهد الانسدادى لتشخيص مورد قبح العقاب بلا بيان ومورد حسن العقاب مع البيان.

النتيجه:أنّ تقليـد المجتهـد الانسدادى جائز إذا كان هو الأعلم وذلك بنفس الدليل الذى قام على جواز تقليد المجتهد الانفتاحى الأعلم.

تنفيذ القضاء:

البحث الآـخر فى هـذا الموضوع، نفوذ وعـدم نفوذ قضاء المجتهدالانسـدادى، فالآخونـد فى الكفايه قائل فى الجمله بجواز قضاء المجتهدالانسـدادى ويقول : بالنسـبه للأحكـام التى يكون فيهـا بـاب العلم والعلمى مفتوحـاً مثـل موارد الاجماعـات والمتواترات وضروريات الأحكام فالمجتهد الانسدادى له حقّ القضاء أيضاً(١) .

ودليله على هـذا المـدّعى مقبوله عمر بن حنظله التى تقول : «من نظر فى حلالنـا وحرامنا وعرف أحكامنا وإذا حكم بحكمنا فقد جعلته عليكم حاكماً»

وهذا المعنى يصدق فى مورد المجتهد الانسدادى.

مضافاً إلى أنّ المجتهد الانسدادى فى الجمله عالم بالضـروريات والإجماعات والمتواترات فى الأحكام، وقد ورد فى ذيل مقبوله عمر بن حنظله أنّ الإمام قال : «إذا حكم بحكمنا فقضاوءه صحيح».

بيـان ذلـك :بالنسـبه لجمله «إذا حكم بحكمنـا» هنـا بيانان. أحـدهما، أنّ المراد من هـذه الجمله متعلق حكم القاضـى، فإن حكم بحكم الأئمّه وحكم اللّه فقضاوءه نافذ، أى أنّ ذلك القاضى العارف بأحكام الأئمّه ويحكم بذلك الحكم فيكون حكمه نافذاً.

البيان الآخر فى معنى هذه الجمله هو أن قوله : إذا حكم بحكمنا

١- كفايه الأصول، ج٢، ص ۴۶۶.

فحكمه نافـذ، لا باعتبار أنّ حكم القاضـى حكم الإمام وحكم اللّه، بل بلحاظ أنّ هـذا القاضـى منصوب من قبل الإمام، ولـذلك فـالحكم الـذى يحكم به هو حكم الإمـام، والمرحوم الآخونـد فى الكفايه يرى نفوذ حكم وقضاء العالم الانسـدادى بهـذا المعنى ويقول : أمّا قولنا بأن حكم المجتهدالانسـدادى فى القضاء نافـذ فليس بلحاظ أنّ متعلق حكمه هو حكم الإمام وحكم اللّه تعالى بل بلحاظ أنّ المجتهد الانسدادى منصوب من قبل الإمام فى منصب القضاء وبالتالى فإنّ حكمه سيكون حكم الإمام، والغالب

يكون حكم القاضى فى الشبهات الموضوعيه، مثلاً يحكم القاضى بأن هذاالمال لزيد أو لعمرو، أو أن هذا البستان والدار لزيد أو لعمرو وأمثـال ذلـك،ويعمل بقاعـده «البيّنه على المـدّعى والحلف على من ادّعى عليه» ولا شكّ أنّ الحكم والقضاء فى الموارد الجزئيه هـذه لاـ يعتبر حكم الإمـام لأـنّ الإمـام يبين الأحكام الكليه الإلهيّه فى الشـبهات الحكميه. إذن فهـذه قرينه على أنّ حكم القاضـى يكـون فى مورد الشـبهات الموضوعيه والجزئيه ويمكن القول : إنّ المراد من جمله «إذا حكم بحكمنـا» أى أننـا حسـب الفرض نصـبنا المجتهـد الانسـدادى أو الانفتاحى قاضـياً، فإذا حكم بحكم معين فإنّه بمنزله حكمنا لأنّه منصوب من قبلنا كما هو الحال فى حكم والى المحله أو المحافظ أو رئيس البلـديه للمدينه، فحكمه بمثابه حكم رئيس الدوله، لأنّه منصوب من قبله لهذا المقام.

النتيجه:أنّ بيان المرحوم الآخوند فى قوله بأن قضاء المجتهد

الانسـدادى نافذ فيما إذا كان باب العلم مفتوحاً مثل موارد الاجماعات والمتواترات والضـروريات فى الأحكام، ودليله على نفوذه صـدق مفهوم روايه مقبوله عمر بن حنظله وأنّه : «عرف أحكامنـا ونظر فى حلالنـا وحرامنـاوإذا حكم بحكمنـا فقـد جعلته عليكم حاكماً».

نقد ومناقشه:

أوّلاًـ :إن حكم القاضـى لاـ يختصّ بالشـبهات الموضوعيه، فما أكثر الموارد التى يحكم فيها فى الشـبهات الحكميه، مثلاً: هل أنّ توصيات المريض فى مرض الموت نافذه أم لا ؟ وهل أنّ هذه الوصيه صحيحه أم لا ؟ فعندما

یحکم القاضی فإنّه یحکم فی الشبهات الموضوعیه والشبهات الحکمیه علی السواء، والملاک فی حکم القاضی هو قواعد باب القضاء وقواعد أحکام اللّه حیث یقول رسول اللّه صلی الله علیه و آله : «إنّما اقضی بینکم بالبیّنه والإیمان»(۱) ،ولذلک فإن حکم القاضی یعتبر حکم الإمام وحکم اللّه تبارک وتعالی،فعندما یحکم بأن هذه الأرض ملک لزید وأنّ ذلک البستان ملک لعمر، فهذا

القضاء وإن کان یدور فی الشبهه الموضوعیه ولکن بموازین وملاکات باب القضاء یحکم بمقتضی أدله جواز القضاء، وعندما یقضی بمقتضی قواعد وأدله جواز القضاء فإنّه قضاوءه وحکمه سیکون حکم اللّه حقیقهً،وعلی هذا الأساس فإنّ متعلق حکم القاضی هو حکم اللّه لا ـ أن نقول: بماأنّه منصوب من قبل الإمام فحکمه حکم الإمام وحکم اللّه. فإذا قلنا بکلام الآخوند رحمه الله وأنّ القاضی بلحاظ کونه منصوباً من جانب الأئمّه یکون حکمه حکم الإمام فإنّ ذلک یستلزم المجاز وخلاف ظاهر الروایه، وحمل

الروایه علی خلاف الظاهر والمجاز یحتاج إلی قرینه.

لأنّ ظاهر مقبوله عمر بن حنظله فی الواقعه فی مورد حکم القاضی سواء کان القاضی انسدادیاً أم انفتاحیاً، وهذا الحکم والقضاء یکون بمقتضی قواعد باب القضاء، ومقتضی هذه القواعد هو توفر البیّنه والإیمان، وعندما یقضی ویحکم القاضی بمقتضی القواعد الشرعیه فلاشکّ فی أنّ حکمه سیکون حکم اللّه وحکم الإمام علیه السلام ، فعندما یکون هذاالبیت ملک لزید أو أنّ ذلک البستان ملک لعمرو فیکون ذلک حکم اللّه وحکم الإمام، ولا یلزم أن یکون حکم القاضی هذا حکم اللّه بالمجازوالعنایه والقول بأنه بسبب کونه منصوباً من قبل الإمام فإنّ حکمه حکم الإمام وحکم اللّه. إذن فقول المرحوم الآخوند بأنّ المجتهد الانسدادی

ولکونه منصوبا من قبل الإمام فإنّ حکمه نافذ ویعتبر حکم اللّه علی سبیل المجاز، یحتاج إلی قرینه ولا توجد مثل هذه القرینه فی هذا المورد، بل عندما یحکم القاضی بالموازین الشرعیه فإنّ حکمه حقیقهً یکون حکم الإمام وحکم اللّه.

ثانیاً :ربّما یکون لدی القاضی شبهه فی مورد الشبهه الحکمیه، مثلاً فی مورد المیراث وهل أنّ هذا المیراث یخرج من الثلث أو من مجموع ما ترکه المیّت ؟ أو بالنسبه لتوصیات المریض فی مرض الموت فلو أوصی بأن یکون هذا البستان مدرسه أو بأن یعطی هذا المال للشخص الفلانی

وأمثال ذلک، فهل توصیات المریض هذه تخرج من أصل الترکه أو من

۱- وسائل الشیعه، ج۱ أبواب صفات القاضی.

ثلث التركه ؟ هنا يقع القاضى فى شبهه، فإذا كان هذا القاضى انسداديأوحكم فى المسأله فإنّ حكمه لا يكون حكم اللّه، لأنّه ليس له علم بالحكم ولا ـ علمى بالحكم، لأنّ باب العلم والعلمى مسدود أمامه، وعليه فحكم المجتهد الانسدادى فى الشبهه الحكميه غير نافذ.

نعم، إذا اخترنا مسلك المرحوم الكمبانى الذى تقدّم فيما سبق من جواز فتوى الانسدادى وأنّ المجتهد الانسدادى كالمجتهد الانفتاحى عارف وعالم بالأحكام فسيكون قضاوءه نافذا، أو على مسلك المرحوم الآخوند الذى يقول : إن قضاء المجتهد الانسدادى نافذ لأنّه منصوب من

قبل الإمام عليه السلام ، وبسبب هذا النصب يقضى هذا المجتهد بالحكم وبالتالى يكون قضاوءه وحكمه حكم اللّه وحكم الإمام المعصوم عليه السلام ، ولكن قلنا إنّ

بيان المرحوم الكمبانى مشكل ومحل تأمل، وكذلك بيان المرحوم الآخوند فإنّه خلاف ظاهر الروايه المقبوله.

وأمّا إذا كان القاضى انفتاحياً ويحكم بالشبهات الحكميه فحكمه نافذ،لأنّه عالم بالأحكام الشرعيه، إمّا بالعلم الوجدانى أو بالعلم بالحكم الشرعى بمقتضى خبر الثقه أو بمقتضى الأُصول العمليه، وفى موردالاماره وخبر الثقه يكون لدينا جعل للمنجزيه، وفى مورد الأُصول العمليه جعل للحكم الظاهرى، فعندما يحكم القاضى فى مورد الامارات والأصل

العملى فسيكون منجزا وجعلاً للحكم الظاهرى، وحينئذٍ يحكم بمقتضى العلمى وبمقتضى الاماره والأُصول العمليه ويصدق عليه أنّه «حكم بحكمنا» ويكون حكمه نافذاً.

النتيجه:إنّ قضاء المجتهد الانسدادى غير نافذ إلاّ ـ قلنا بمسلك المرحوم الكمبانى الذى يقول : إنّ المجتهد الانسدادى عالم وعارف بالأحكام الإلهيّه وعالم بالحجّه، فإذا قلنا بذلك فإنّ حكمه نافذ. وكذلك على مسلك

المرحوم الآخوند فى الشبهه الموضوعيه، وكذلك فى الشبهه الحكميه حيث يقول بنفوذ حكم المجتهد الانسدادى، لأنّه فى هذا المورد يكون عالماً بضروريات الأحكام ويصدق عليه «من عرف أحكامنا» وكذلك «إذا حكم بحكمنا» حيث يكون منصوباً من قبل الإمام، ولو أنّ متعلق حكمه لا ـ يكون حكم اللّه وحكم الإمام، ولكن لأنّه منصوب من قبل الإمام فيكون حكمه حكم اللّه وحكم الإمام ويكون نافذاً.

وكذلك إذا قلنا بأن مستند حكم القاضى فى باب القضاء روايه أبى

خدیجه حیث یصدق علی القاضی أنّه : «یعلم شیئاً من قضایانا» وفی نسخه اُخری «قضانا» بمعنی أنّ القاضی إذا علم بعض أحکامنا القضائیه وحکم بها فإنّ حکمه نافذ.

ولکن جمیع هذه الاُمور الثلاثه محل تأمل. فعندما لا یکون للمجتهدالانسدادی علم وعلمی فی الحکم الشرعی فکیف یقضی فی موردالأحکام الشرعیه فی الشبهه الحکمیه ؟

وقد اُجیب عن هذه الشبهه بثلاثه أنحاء :

أوّلاً :ما ذکره المرحوم الآخوند من أنّ القاضی، سواءً کان انفتاحیاً أم نسدادیاً، منصوب من قبل الإمام، ولذلک فحکمه حکم اللّه ویکون نافذاً بمقتضی قوله «إذا حکم بحکمنا»، وطبعاً فإنّ هذا الکلام مخالف لظاهرالروایات، فظاهر مقبوله عمر ابن حنظله فی مورد القضاء یدلُّ علی أن حکم القاضی هو حکم اللّه حقیقهً، لأنّه عمل بالموازین والقواعد الوارده فی باب القضاء وهی «البیّنه علی المدّعی والحلف علی من ادّعی علیه»وقال النبی الأکرم صلی الله علیه و آله : «إنّما اقضی بینکم بالبیّنه والإیمان»

فالقاضی لو کان انسدادیاً فعندما یقضی ویحکم بمقتضی الموازین والمقررات الوارده فی القضاء فإنّ حکمه یکون حکم اللّه حقیقهً لا أنّه حکمه حکم اللّه علی سبیل المجاز، فالمجاز یحتاج إلی قرینه.

الجواب الثانی :ما ذکره المرحوم الکمبانی وقد تقدّم سابقاً فی بحث جوازوعدم جواز افتاء المجتهد الانسدادی حیث قال : إنّ المجتهد الانسدادی ولو لم یکن له علم وعلمی بالحکم نفسه، ولکنه یملک العلم بالحجّه علی الحکم وحاله حال المجتهد الانفتاحی ولو کانت الحجّه عقلیه علی سبیل الحکومه. وعندما یکون لدیه علم بالحجّه یکون مصداقاً لمن «عرف أحکامنا ونظرنا فی حلالنا وحرامنا» وبالتالی یکون حکمه نافذاً.

وقد اُجیب علی هذا الکلام بأنّ الحجّه علی الحکم غیر المعرفه بالحکم، وقد ورد فی مقبوله عمر بن حنظله جواز القضاء المبتنی علی المعرفه بالحلال والحرام، حیث یقول الإمام علیه السلام : «من کان عارفاً بالحکم

الإلهی، فقد جعلته علیکم حاکماً» وعلیه فإنّ العارف بالحکم الشرعی هوالذی له حقّ القضاء لا العارف بالحجّه علی الحکم.

الجواب الثالث :أن یقال إنّ مستند ومدرک عمل القاضی فی باب القضاء روایه أبی خدیجه المعتبره، وهی لا تقرر لزوم أن یکون حکم القاضی بمضمون «إذا حکم بحکمنا»هو مفاد مقبوله عمر بن حنظله، والروایه هی :

محمّد بن علی بن الحسین باسناده عن أحمد بن عائذ عن أبی خدیجه سالم بن مکرم الجمال قال أبو عبداللّه علیه السلام جعفر بن محمّد الصادق علیه السلام :

«إیّاکم أن یحاکم بعضکم بعضاً إلی أهل الجور ولکن انظروا إلی رجل منکم یعلم شیئاً من قضایانا فاجعلوه بینکم فإنی قد جعلته قاضیاً فتحاکموا إلیه»(۱) .

فالمجتهد الانسدادی یعتبر من مصادیق «یعلم شیئاً من قضایانا»یکون قضاوءه نافذاً، وطبعاً فهذا الوجه أیضاً یمکن الإشکال علیه ومناقشته، لأنّ مفهوم مقبوله عمر بن حنظله یتعارض مع منطوق معتبره أبی خدیجه،

فمفهوم مقبوله عمر بن حنظله هو أنّ الشخص العارف بأحکامنا والناظربحلالنا وحرامنا، إذا حکم بحکمنا، فله حقّ القضاء، ویمکن القول : إنّ هذاالکلام ظاهر فی المجتهد الانفتاحی وأنّ العالم الانسدادی لا یصدق علی حکمه أنّه حکم بحکمنا، لأنّ باب العلم والعلمی بالأحکام الشرعیه مسدود أمامه فلا علم ولا علمی له بالحکم الشرعی، ولکن بلحاظ کونه منصوباً من قبل الإمام المعصوم ولذلک فإنّ حکمه حکم الإمام المعصوم وحکم اللّه.

وأمّا منطوق معتبره أبی خدیجه فتقول : من یعلم شیئاً من قضایانا فإن جعلته قاضیاً. وهذا المنطوق مطلق ویشمل المجتهد الانفتاحی والمجتهدالانسدادی علی السواء.

النتیجه:بمقتضی منطوق معتبره أبی خدیجه فإنّ قضاء المجتهدالانسدادی نافذ، لأنّ هذا المنطوق عام ومطلق ویقول : یعلم شیئاً من قضایانا، وهذا الکلام شامل للقاضی الانفتاحی والقاضی الانسدادی أیضاً،أمّا مفهوم مقبوله عمر بن حنظله فلا یشمل القاضی الانسدادی، لأنّ هذه المقبوله تقول : إنّ قضاء القاضی إنما یکون نافذاً فیما إذا حکم بحکمنا،وأمّا القاضی الانسدادی فلا یحکم بحکمنا، لأنّ باب العلم والعلمی للأحکام مسدود أمامه.

وهنا یقع تعارض بین منطوق معتبره أبی خدیجه ومفهوم مقبوله عمر بن حنظله، فإمّا أن نقول بالتساقط ونرجع إلی مقتضی قاعده الاحتیاط وهو عدم نفوذ حکم القاضی الانسدادی، أو نقول بأن مفهوم مقبوله عمر بن حنظله خاص ویشمل القاضی الانفتاحی فقط فحکمه هو مصداق «حکم بحکمنا» وهذا الدلیل الخاص مخصص لمعتبره أبی خدیجه.

وعندما یأتی المخصص ویقول : إن حکم القاضی الانفتاحی نافذ لأنّ

۱- وسائل الشیعه : ج ۱۸، ص ۴ أبواب صفات القاضی باب ۱ حدیث ۵.

حکمه وقضاوءه هو «حکم بحکمنا» وأمّا قضاء وحکم العالم الانسدادی فلیس مصداق «حکم بحکمنا» حینئذٍ لا یمکن الاستدلال بمعتبره أبی خدیجه علی نفوذ قضاء المجتهد الانسدادی.

مقتضی الضروره:

نقول بمقتضی القواعد الأولیه والأدله اللفظیه ولا یمکن القول بنفوذقضاء العالم الانسدادی . نعم، فی صوره الضروره وبمقتضی القواعدالثانویه حیث لاـ یوجد مجتهد انفتاحی أعلم ولاـ مجتهد انفتاحی غیر أعلم یقضی بالمسأله، ولاـ یمکن حلّ مسائل الخصومه والنزاع بین الناس بوسیله الصلح، فعندما تکون جمیع طرق فصل الخصومه والنزاعات بین الناس مسدوده فحینئذٍ تقتضی الضروره اللجوء إلی قضاء المجتهدالانسدادی وبالتالی یکون نافذاً بالبیان المذکور آنفاً، والضروره تقدربقدرها وأنّ مقتضی القاعده الثانویه من اقتضاء الضروره حفظ نظام معاش ومعاد المجتمع، ولقوله : «وَمَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ»(۱) ، «ولا ضرر ولاضرار فی الإسلام»، وأنّ العقلاء یرون قبح التکلیف بما لا یطاق.

إذن، فالأحکام المترتبه علی المجتهد الانسدادی عدّه اُمور :

۱ - إن فتوی المجتهد الانسدادی علی فرض تمامیه مقدمات الانسدادعلی الحکومه أو علی الکشف، نافذه فی حقّه، لأنّه یعلم بالحجّه علی الحکم، وعندما یکون له علم بالحجّه علی الحکم ومع تمامیه مقدمات الانسداد فإنّ رأیه حجّه لنفسه.

وکذلک تکون فتواه حجّه علی مقلدیه إذا کان أعلم ولو مع وجودالمجتهد الانفتاحی، کما أنّ فتوی المجتهد الانفتاحی الأعلم معلوم الحجّیه، ففی دوران الأمر بین التخییر والتعیین، تکون فتوی الانسدادی الأعلم حجّه ومعلومه الحجّیه بنفس ذلک الدلیل.

مضافاً إلی أنّ جواز التقلید للمجتهد الانسدادی فی صوره أن یکون أعلم مطلق، سواءً کان هناک مجتهد انفتاحی أو لم یکن.

أمّا فی صوره تساوی المجتهد الانسدادی والانفتاحی مع اختلاف الفتوی بینهما، فمقتضی القاعده التساقط، وإلاّ إذا لم نقل بالتساقط فالترجیح مع المجتهد الانفتاحی لأنّه یحکم بدلیل العلم والعلمی، بینماالمجتهد الانسدادی لا یحکم بعلم ولا علمی، ولکن إذا قلنا بالتساقط فإنّ مقتضی القاعده فی هذا المورد العمل بالاحتیاط.

النتیجه:أنّ فتوی المجتهد الانسدادی حجّه لنفسه لتمامیه مقدمات

۱- سوره الحجّ : الآیه ۷۸.

الانسداد علی الحکومه أو علی الکشف فهو عالم بحجیّه الظنّ المطلق،وعندما یکون عالماً بحجیّه الظنّ فإنّ استنباطه وفتواه تکون حجّه، سواءًعلی نفسه أو علی مقلدیه.

وأمّا بالنسبه لقضاء المجتهد الانسدادی فقد تقدّم التفصیل بین الشبهات الموضوعیه فی مورد الضروریات والاجماعات والمتواترات فقضاوءه فیهانافذ، وبین الشبهات الحکمیه فلا یکون قضاوءه نافذاً ولو کان القاضی الانسدادی أعلم، لأنّه فی باب القضاء یتعین توفر العلم والمعرفه بالحکم وفصل الخصومه، ویجب أن یکون القاضی عالماً بموازین القضاء والحکم،والانسدادی لا۔ یملک علماً ولا۔ علمیاً بالحکم والقضاء، لأنّه یری أنّ باب العلم والعلمی بالحکم مسدود، ولذلک لا یکون قضاء المجتهد الانسدادی فی الشبهات الحکمیه نافذا، لأنّه لا یملک علماً ولا علمیاً بالحکم الشرعی فکیف یقضی بین الناس ؟ نعم، إذا لم یکن هناک قاضٍ انفتاحی ولم یتیسرفصل الخصومه والنزاع بواسطه الصلح، ففی هذه الصوره فالضروره تقدّربقدرها، ومقتضی القاعده فی باب الضروره ولحفظ نظام المعاش والمعاد

للعباد أن تکون قضاوه الانسدادی نافذه بمقدار الضروره.

الولایه الإلهیّه:

البحث الآخر فی مورد المجتهد الانسدادی : نفوذ ولایته أو عدم نفوذها، فإذا قال المجتهد الانسدادی بحجیّه مطلق الظنّ من باب الحکومه، فهل فی هذه الصوره تکون له ولایه فی مورد الجهاد، الأمربالمعروف والنهی عن المنکر، حفظ أموال الغائبین والقصّر، والمجانین والایتام، وأخذ الأخماس والزکوات، أم لا ؟

وطبعاً عندما یأتی البحث عن ولایه الفقیه وکذلک البحث عن ولایه غیر الفقیه وهی ولایه الأنبیاء والأئمّه علیهم السلام باعتبار جعل الولایه واعتبارالولایه للنبی الأکرم صلی الله علیه و آله من عند اللّه وللإمام المعصوم علیه السلام ، وأحیاناً للفقیه،وإلاّ فالولایه الذاتیه لیست لأحد سوی اللّه تعالی. أمّا البحث فی الولایه

الجعلیه والاعتباریه للفقیه وهل أنّها من عند اللّه وهل أنّ ولایته معتبره بذلک أو غیر معتبره ؟

مقتضی الأصل الأولی، عـدم ولایه أحـد علی أحـد کما ذکر فی محله وتقـدّم آنفاً أنّه لا أحد له الولایه الذاتیه سوی اللّه تعالی، وولا ـیه الإنسـان علی إنسـان آخر تکون اعتبـاریه لا ـ ذاتیه، وعنـدما تکون الولا ـیه اعتباریه وجعلیه فتحتاج إلی اعتبار وجعل. إذن فمقتضی القاعده والأصل، عدم ولایه الفقیه وبشکل عام عدم ولایه أی شخص علی آخر اطلاقاً.

ثمّ هـل هنـاک ولایه خارجه عن هـذا الأصل والقاعـده وتحتاج إلی دلیل واعتبار شـرعی، وهل أنّ اللّه تعالی جعل واعتبر الولایه لبعض الأشخاص،أم لا ؟

ومن جمله موارد الخروج عن أصل عدم الولایه، ولایه الأنبیاء

والأئمّه علیهم السلام ، فبلاشک أن الآیات والروایات تدلُّ علی ثبوت ولایه الأنبیاء وولایه الأئمّه علی الناس، منها :

١ - «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَیِّنَـتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ا لْکِتَـبَ وَا لْمِیزَانَ لِیَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»(١)

٢ - «إِنَّمَا وَلِیُّکُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِینَ ءَامَنُواْ الَّذِینَ یُقِیمُونَ الصَّلَوهَ وَیُؤْتُونَ الزَّکَوهَ وَهُمْ رَا کِعُونَ»(٢).

فالآیه الشـریفه تقرر بشکل حصری وتقول : إنّ الولایه منحصره باللّه تعالی وبرسوله وبالإمام المعصوم، وقد ورد فی الروایه تفسیر «والـذین آمنوا» بالإمـام أمیرالموءمنین علی علیه السـلام ، والفرق بین الولایه الإلهیّه وولایه الآخرین أنّ ولایه اللّه ذاتیه وغیر قابله للجعـل، بینمـا ولا ـیه الرسول وولا ـیه الإمام إنّما اعتبرت من عنـد اللّه لهم، وقـد ورد فی تفسـیر «والـذین آمنوا» فی الروایات أنّهم الأـئمّه، فلو أخـذنا العباره بمعنی الجمع فهی تـدلُّ علی اثبات الولایه لجمیع الأئمّه، ولکن إذا قلنا إنّ الجمع من باب التعظیم، فهنا الولایه ثابته للإمام علی علیه السلام نفسه.

وأمّا القول بأن «والـذین آمنوا» تسـتعمل للتعظیم وقد وردت فی مواردکثیره فی القرآن الکریم حیث اسـتخدم الجمع بدل المفرد لهذا الغرض،

١- سوره الحدید : الآیه ٢٥.

٢- سوره المائده : الآیه ٥٥.

ومن ذلـك الآ ـيه الكريمه فيمـا يرتبـط بموسـى وأهله حيث كـانوا فى صحراءسـينا وقـد خيّم عليهم الليل المظلم فأراد موسـى أن يقتبس نـاراً فقـال لأهله : «امكثوا» فهنا وردت كلمه : امكثوا، للجمع فى حين أنّ المقصودبها المفرد وهو زوجه موسـى، والغرض من ذلك.

وكـذلك فى مـا نحن فيه فالآيـات من قبيـل : «والـذين آمنوا، الـذين يقيمون...» الصـلاه، إذا قلنا أنّ المقصود بها خصوص ولايه الإمام على عليه السلام فكلمه الجمع الوارده فى هذه الآيه «والذين آمنوا» يقصد بها الفرد واطلاق الجمع للتعظيم.

النفس التنزيليه:

قال تعالى : «فَقُلْ تَعَالَوْاْ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَاوَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ اللَّهِ عَلَى ا لْكَ-ذِبِينَ»(۱)

.

هذه الآيه الشـريفه (آيه المباهله) تنزل الإمام على عليه السلام بمنزله نفس النبى الأكرم صلى الله عليه و آله حيث تقول «وأنفسنا» وطبعاً المراد من ذلك النفس التنزيليه لا النفس التكوينيه، وإلاّ فمن غير الممكن تكون النفس التكوينيه لشخص معين هى بذاتها لشـخص آخر، وأمّا كـون الإمـام على عليه السـلام نفس النـبى فـالمقصود النفس التنزيليه لرسول اللّه وأنّه بمنزله شـخص رسول اللّه،بمعنى أن جميـع الخصوصـيات الـتى لرسـول اللّه متوفره أيضـاً فى نفس الإمـام على، وبـالتعبير الاُـصولى أنّ المنزل يجب أن يعمـل عمـل المنزل عليه، أى أنّه يترتب عليه أثر المنزل عليه، وإلاّ إذا كانت آثاروخصوصـيات المنزل عليه لا تترتب على المنزل فإنّ التنزيل حينئذٍسيكون لغواً. وعلى هذا الأساس فآيه المباهله تقرر أنّ الإمام على عليه السلام

بمنزله شـخص النبى الأكرم صـلى الله عليه و آله وأن كلّ ما للنبى الأكرم صـلى الله عليه و آله من آثاروخصوصيات وولايه فإنّها موجوده تنزيلاً للإمام على عليه السلام أيضاً ومترتبه عليه إلاّ مسأله النبوه.

٣ – قوله تعالى: «النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ»(۲) فكلّ إنسان حاكم

۱– سوره آل عمران : الآيه ۶۱.

۲– سوره الأحزاب : الآيه ۶.

على مصيره ونفسه وله الولايه على نفسه، أى أنّه بإمكانه أن يسلك على مستوى الفعل أو الترك فى أعماله وأقواله بإرادته فيفعل أو يترك، وأمّاولايه النبى الأكرم صلى الله عليه و آله على الإنسان وعلى مصيره فإنّهاولايه أقوى وأشدمن ولايه الإنسان على نفسه، مثلاً إذا أراد الإنسان أن يسافر إلى طهران وكان راغباً فى هذا السفر، ولكن النبى قال له : سافر إلى العراق، فهنالايحقّ لهذا الإنسان السفر إلى طهران، لأنّ ولايه النبى وسلطته على الإنسان أولى من ولايه الإنسان على نفسه والحاكم عليها. أو إذا أرادشخص عدم طلاق زوجته ولكن رسول اللّه صلى الله عليه و آله والإمام المعصوم عليه السلام أمره بطلاق زوجته فهنا يكون تصرف رسول اللّه صلى الله عليه و آله والإمام المعصوم عليه السلام أولى من تصرف هذا الإنسان بزوجته ويجب عليه إطاعه أمر رسول اللّه والولى الإلهى : «يَـٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ اللَّهَ وأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِى الْاءَمْرِمِنكُمْ»(١) .

والمقصود بهذه الآيات والروايات الوارده فى هذا المورد جعل الولايه الإلهيّه للأنبياء والأئمّه، وأمّا بالنسبه لولايه الفقيه فقد قام الدليل على ذلك، ومن ذلك الروايه الوارده فى توقيع إمام العصر عليه السلام : «وأمّا الحوادث الواقعه فأرجعوا فيها إلى رواه حديثنا»(٢) ولكن هذه الروايه مسنده ودلاله مورد للتأمل، فإذا قلنا أن هذه الروايه تدلّ على اثبات ولايه الفقيه فإنّ موضوعها ليس مطلق العالم بالحجّه حتّى نقول أن كلّ عالم وكلّ فقيه عالم بالحجّه ولو عقلاً، له الولايه، فموضوع الروايه ذلك الفقيه العالم بالأحكام والعارف بالحلال والحرام والناظر إلى الحلال والحرام الإلهيين،وعليه فمقتضى أدله إثبات الولايه للفقيه أنّ موضوعها مقيد بذلك الفقيه العالم بالأحكام والناظر إلى مسائل الحلال والحرام لا مطلق الفقيه سواءً

كان عالماً بالحجّه على الحكم أو عالماً بالأحكام والناظر إلى مسائل الحلال والحرام، لأنّ الروايه ذكرت لزوم الرجوع إلى الشخص الذى يروى حديثنا والعالم بالحلال والحرام لا كلّ شخص ولو كان عالماً بالحجّه من باب حكم العقل ومن باب الظنّ الانسدادى ومن باب القياس والمصالح المرسله. وفى صوره القول بأنّ المراد منها رواه الحديث من الفقهاء

١- سوره النساء : الآيه ۵۹.

٢- وسائل الشيعه، ج١٨، باب ٩ من أبواب صفات القاضى. ح٩.

والعلماء فإنّه سيكون لبحث ولايه الفقيه وجه وإلاّ فإذا كان المراد من راوى الحديث ناقل روايه الإمام فلا تصل النوبه للتمسك بهذا الحديث لاثبات ولايه الفقيه سواءً كان مجتهداً انفتاحياً أم انسدادياً.

إذن فمقتضى الأصل الأولى والتوقيع الشريف عدم الولايه للمجتهدالانسدادى، لأنّ موضوع أدله اثبات ولايه الفقيه مقيده بأن يكون ذلك الفقيه عالماً بأحكام الحلال والحرام، وأما الفقيه العالم بالحجّه ولا يملك العلم والعلمى بالأحكام فخارج عن مضمون هذه الأدله.

النتيجه، يجب التحقيق فى أدله ولايه الفقيه وعلى أى أساس تقوم هذه الولايه ؟ هنا يوجد لدينا مدركان لاثبات الولايه للفقيه:

أحدهما :مقتضى الأدله اللفظيه.

والآخر:مقتضى ضروره اجراء القوانين الإسلاميه فى المجتمع.

ثمّ إنّ هذه الضروره تقدر بقدرها لا مطلقاً، فيجب التحقيق فى هذاالمورد بشكل تفصيلى، ولكن هنا نشير إلى هذا الموضوع اشاره مختصره.

وإن قلنا: إنّ مستند ولايه الفقيه يقوم على مبنيين:

أحدهما:الأدله اللفظيه والشرعيه من قبيل:

١ – مقبوله عمر بن حنظله حيث يقول الإمام فيها : «من عرف أحكامناونظر فى حلالنا وحرامنا فإنى قد جعلته عليكم حاكماً» فلو قلنا أنّ القضاء من شوءون الولايه فبالإمكان الاستدلال بهذه الروايه، وإلاّ فلا تدلُّ على ثبوت الولايه للفقيه بشكل مطلق.

٢ – ما يستفاد من صحيحه أبى خديجه التى تقول : (من يعلم شيئاً من قضايانا «أو قضانا خ ل» فإنى قد جعلته عليكم قاضياً) وهكذا باقى الروايات فى هذا الباب، وطبعاً فإنّ غالب روايات الباب مرسله ومجهوله من حيث السند، ومن حيث الدلاله يمكن المناقشه فيها كما سيأتى لاحقاً إن شاء اللّه...

٣ – المستفاد من توقيع الإمام صاحب الزمان عليه السلام حيث قال : «أمّاالحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا»(١) .

المستند الثانى لولايه الفقيه :أنّ ضروره إجراء القوانين الإسلاميه تستوجب القول بولايه الفقيه، ونفوذ ولايته، غايه الأمر أن هذه الضروره تقدر

١– وسائل الشيعه، ج١٨، باب ٩ من أبواب صفات القاضى. ح٩.

بقدرها، والمتيقن من ولايه الفقيه هو كفايه اجراء ضروريات الدين لا أكثر.

النتيجه، إذا كان مستند ولايه الفقيه الأدله اللفظيه فإنّ كلّ من يصدق عليه عنوان الفقيه ويكون مصداقاً لقوله: «من عرف أحكامنا ونظر فى حلالناوحرامنا»، فإنّ ولايته معتبره بمضمون هذه الروايات، فقد جعلت هذه الروايات الولايه الكليه لجميع الفقهاء الجامعيين للشرائط، ولكن إذا لم يصدق عليه عنوان الفقيه وعنوان من عرف أحكامنا ونظر فى حلالنا وحرامنا، فإنّ ولايته غير نافذه.

ولاشكّ أنّ الشخص الذى يعرف بعض المسائل الفقهيه فإنّه لا يصدق عليه عنوان : عرف أحكامنا ونظر فى حلالنا وحرامنا، لأنّ هذا العام مخصص بمن عرف أحكامنا، والقدر المتيقن منه هو وصول الإنسان إلى مرتبه فهم ومعرفه الأحكام الشرعيه والعلم بها بما يتناسب مع مرتبه علم الإمام حيث ورد فى الروايه نسبه معرفه الأحكام إلى الأئمّه «من عرف أحكامنا» إذن لابدّ من توفّر تماثل فى الجمله فى فهم أحكام الأئمّه حتّى يصدق عليه : «من عرف أحكامنا».

أمّا إذا كان مبنى ولايه الفقيه، اقتضاء الضروره لاجراء الأحكام الإسلاميه كما صرّح بذلك المرحوم الشيخ الأنصارى فى المكاسب وآيه اللّه الخوئى رحمه الله فى التنقيح وشرح العروه حيث لم يقولا بولايه الفقيه سوى فى موردين، أحدهما فى باب بيان الأحكام، والآخر فى باب القضاء،ويرى آيه اللّه الخوئى رحمه الله إنّ أدله إثبات ولايه الفقيه غير تامه سنداًودلالةً،حيث يقول فى بعض عبارات التنقيح :

فذلكه الكلام : إنّ الولايه لم تثبت للفقيه فى عصر الغيبه بدليل وإنّماهى مختصه بالنبى والأئمّه عليهم السلام بل الثابت حسب ما يستفاد من الروايات أمران : نفوذ قضائه وحجيه فتوائه وليس له التصرف فى مال القصر أوغيره ممّا هو من شوءون الولايه إلاّ فى الأمر الحسبى فإنّ الفقيه له الولايه فى ذلك لا بالمعنى المدعى. بل بمعنى نفوذ التصرفات بنفسه أو بوكيله وانعزال وكيله بموته وذلك من باب الأخذ بالقدر المتيقن لعدم جواز التصرف فى مال أحد إلاّ بإذنه كما أنّ الأصل عدم نفوذ بيعه لمال القصّر أو الغيّب أو تزويجه فى حدّ اأو الصغيره، إلاّ أنّه لما كان من الأُمور الحسبيه ولم يكن بدّ من وقوعها فى الخارج كشف ذلك كشفاً قطعياً عن رضا

المالک الحقیقی هو اللّه جلّت عظمته وأنّه جعل ذلک التصرف نافذ حقیقهً،والقدر المتیقن ممّن رضی بتصرفاته المالک الحقیقی هو الفقیه الجامع للشرائط فالثابت للفقیه جواز التصرف دون الولایه»(۱) .

فالوجه الذی یراه السیّد الخوئی رحمه الله فی مشروعیه تصرفات الفقیه وولایته یختص بالاُمور الحسبیه، من قبیل حفظ أموال القصّر والمجانین والأطفال والایتام، وبلحاض أنّ وقوع هذه الاُمور فی الخارج مطلوب للشارع، فلذلک فإنّ الفقیه مجاز بالتصرف فی مثل هذه الموارد، لأننا نعلم یقیناً بعدم رضا الشارع بتضییع هذه الاُمور. فإذا لم یرضَ الشارع بتضییع هذه الاُمور فهذا یعنی أن حفظها مرضیاً للشارع ونکتشف من ذلک أنّ الفقیه یجوز له التصرف فی هذه الموارد ولکن لا ولایه له فیها. کما أنّ الأصل عدم نفوذ بیعه، فإذا باع الفقیه مال الغائب أو مال الیتیم أو مال القاصر فإنّ مقتضی القاعده عدم نفوذ بیع الفقیه، وکذلک الحال فی تزویج الصغیر والصغیره، ففی جمیع هذه الموارد یکون مقتضی القاعده عدم نفوذتصرفات الفقیه إلّا بالمقدار التی تقتضیه الضروره فی الاُمور الحسبیه.

ثمّ یقول : إنّ الوجوهات الشرعیه من أموال الإمام علیه السلام ، ولا۔ أحد یجوزله التصرف فی ملک الغیر إلّا للفقیه بمقدار الضروره ومقدار ما یکون موردرضا الشارع، ویقول : إلّا أنّه لما کان من الاُمور الحسبیه، فحفظ أموال القصّر وأخذ الأخماس والزکوات وإداره الأوقاف لما لم یکن بدّ من وقوعها فی الخارج وأن حفظها مرضی للشارع، کشف ذلک کشفاً قطعیاًعن رضا المالک الحقیقی، والمالک الحقیقی هو اللّه تعالی ویرضی بحفظ الاُمور الحسبیه فی الخارج، فالثابت للفقیه جواز التصرف دون الولایه.

إذن یجوز للفقیه التصرف بذلک المقدار الضروری فی الاُمور الحسبیه من قبل المالک الحقیقی وهو اللّه تعالی وهذا لا یعنی الولایه للفقیه فی هذه الاُمور.

ثمّ إنّ السیّد الخوئی رحمه الله یطرح إشکالاً علی من یستدلّ لإثبات ولایه الفقیه بالأدله اللفظیه ویقول : إنّ ما استدل به لإثبات الولایه المطلقه للفقیه فی عصر الغیبه غیر قابل للاعتماد علیه، ومن هنا فإنّ الأدله التی یستدل بها لاثبات الولایه للفقیه ضعیفه ولذلک قلنا بعدم ثبوت الولایه له إلّا فی موردین، وهما : الفتوی والقضاء(۲) .

النتیجه:أنّ نفوذ القضاء ونفوذ الولایه للمجتهد الانسدادی علی الحکومه

۱- التنقیح : ج ۱، ص ۴۲۴، کتاب الاجتهاد والتقلید.

۲- التنقیح، ج ۱، ص ۴۱۹ کتاب الجهاد والتقلید.

محل اشكال ويجب فيها القول بالاحتياط والتوقف.

وأمّا فتواه فهل هى نافذه أم لا ؟ سبق أن ذكرنا أنّ المجتهد الانسدادى يعتقد بالحجّه العقليه للحكم الشرعى على الحكومه، ولكن إذا كان المجتهد الانسدادى يقول بالكشف، فحينئذٍ تكون فتواه وقضاوءه نافذان بطريق أولى، لأنّه بناءاً على الكشف فإنّ الفقيه الانسدادى يرى الظنّ حجّه على الحكم الشرعى ويرى الظنّ المطلق حجّه مجعوله من قبل الشارع فى ظرف الانسداد ولو لم يدلّ دليل خاصّ على اعتباره، وعندما يكون للفقيه الانسدادى حجّه شرعيه ولو كانت هى الظنّ فحينئذٍ تكون فتواه وقضاوءه نافذين.

قال اللّه تعالى

«فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ»

الفصل السادس:الاجتهادالمطلق والمتجزى والأحكام المترتبه عليهما

اشاره

ص: ۲۰۹

المجتهد المتجزى

كان البحث يتعلق بالأحكام المترتبه على المجتهد المطلق من حيث حجيّه فتواه وجواز رجوع الغير إليه وتقليده، وكذلك نفوذ ولايته وقضاءه،فالمجتهد المطلق تترتب عليه جميع هذه الأحكام المذكوره، والآن نبحث فى الأحكام المترتبه على المجتهد المتجزى القادر على استنباط بعض الأحكام الشرعيه، والبحث فى المتجزى يتمّ من عدّه جهات :

١ - البحث فى امكان وعدم امكان التجزى فى الاجتهاد.

٢ - البحث فى ترتب الأحكام على المتجزى وهل يحرم عليه تقليدمجتهد آخر أو لا ؟

٣ - هل يجوز تقليد الغير له أو لا ؟

۴ - البحث فى نفوذ قضاءه وعدم نفوذه.

۵ - البحث فى نفوذ ولايته وعدم نفوذها.

أمّا البحث فى الجهه الأُولى فالوارد فى تعريف الاجتهاد أنّه عباره عن ملكه استنباط الأحكام الشرعيه، وكما تقدّم سابقاً فى التعاريف السته للاجتهاد ومنها تعريف الشيخ البهائى أنّ الاجتهاد عباره عن ملكه وأمربسيط نفسانى وهو من مقوله الكيف النفسانى وعليه فإنّ الاجتهاد عباره عن ملكه نفسانيه وأمر بسيط لا يقبل القسمه والتجزى، وبما أنّه أمر بسيط فإنّه يدور بين الوجود والعدم، فلو تحققت علته فإنّ ذلك الأمر البسيط سيتحقق وينوجد فى الخارج وإلاّ فلا، ومن هنا لا يمكن القول بوجودتفكيك بين عناصر الأمر البسيط ولا يمكن القول بأن بعضه موجودوالبعض الآخر معدوم، السوءال إذن : هل أنّ الاجتهاد قابل للتجزى أو غيرقابل ؟ فباعتبار أنّه ملكه نفسانيه أمرا بسيطا ليس قابل للتجزى، فالبحث فى تجزى الاجتهاد وعدمه باعتبار متعلق ملكه الاجتهاد وموارده، فبهذا اللحاظ يمكن القول بإمكانيه تقسيم الاجتهاد، إذن فملكه الاجتهاد باعتبار كونها ملكه نفسانيه قابله للشدّه والضعف وقابله للتكامل والزياده والنقصان، وإن كانت غير قابله للتقسيم.

وأمّا التجزى فى الاجتهاد باعتبار التوسعه والتضييق وباعتبار متعلق ملكه الاجتهاد فهو قابل للتحقق، ومن الواضح اختلاف المعلوم واختلاف المقدور من حيث القله والكثره، مثلاً العلم والقدره للمجتهد على

الاستنباط فی المسائل العقلیه غیر علمه وقدرته فی المسائل الشرعیه،وهکذا قدره المجتهد العلمیه فی المسائل الاُصولیه تختلف عن علمه وقدرته فی استنباط المسائل الفرعیه والشرعیه، فربّما یکون المجتهدقادرا علی الاستنباط فی المسائل والاستلزامات العقلیه من قبیل اجتماع الأمر والنهی فی شیء واحد هل یمکن أو لا ؟ وهل أنّ الأمر بالشیءیقتضی النهی عن ضده أم لا ؟ وهل توجد ملازمه بین وجوب للمقدمه أووجوب المقدمه، أو لا ؟ وهل هناک ملازمه بین الوجوب وعدم الحرمه، أولا ؟ فبإمکانه استنباط الأحکام الفرعیه والشرعیه من هذه القواعد، فلوکان یعتقد بجواز اجتماع الأمر والنهی فی شیء واحد، فعلی هذا الأساس یقول بصحّه الصلاه فی المکان المغصوب حیث یجتمع الأمر بالصلاه والنهی علی التصرف الغصبی فی هذا المورد.

وإذا کان یری امتناع اجتماع الأمر والنهی فی شیء واحد عقلاً ـ لأنّه یستلزم اجتماع الضدین وفیه استحاله ذاتیه، فإنّ الحکم الفرعی والفقهی المترتب علی ذلک عدم صحّه الصلاه فی المکان المغصوب وفساد العباده.

أو إذا اعتقد المجتهد بحجیّه أو عدم حجیّه الاستصحاب فی المسائل الاُصولیه وکان قادراً علی استنباط حجیّه الاستصحاب فی جمیع الموارد،سواءاً فی مورد الشک فی المقتضی أم الشک فی الرافع والمانع وأیضاً فی مورد الشبهه الحکمیه والشبهه الموضوعیه، ففی جمیع هذه الموضوعات والمسائل الاُصولیه یملک المجتهد القدره علی استنباط الأحکام الشرعیه المترتبه علیها، وهکذا بالنسبه للمسائل الفرعیه من أحکام الطهاره والنجاسه والحجّ والزکاه والصلاه والجهاد والأمر بالمعروف والنهی عن المنکر.

النتیجه:إذا قلنا أنّ الاجتهاد قابل للتجزیه فإنّ إمکان المجتهد المتجزی یکون له وجه، وهذا یعنی القول بإمکان التوسعه والتضییق فی متعلق الاجتهاد ومتعلق الاستنباط لا أن علم المجتهد ونفس ملکه الاستنباط التی هی کیف نفسانی وأمر بسیط قابله للتجزی والتقسیم، فالمقصود هومتعلق المعلوم وهو متعدد، فیمکن للمجتهد أن تکون له القدره علی الاستنباط فی المسائل الاُصولیه، ولیس له قدره علی الاستنباط فی المسائل الشرعیه، وهکذا فی أبواب فقهیه مختلفه فربّما یکون متعلق الاجتهاد الأحکام الشرعیه فی أبواب الطهاره والنجاسه والصلاه ویکون قادراً علی استنباط الحکم الشرعی فیها، ولکنه غیر قادر علی الاستنباط فی أبواب اُخری کباب الصوم والأخماس والزکوات والحجّ والجهاد، إذن فمن یقول بإمکان التجزی فی الاجتهاد فهو ناظر إلی اعتبار التوسعه والتضییق فی متعلق الاجتهاد.

المبنی الآخر یقول بعدم إمکان التجزی فی الاجتهاد، ویقول : إذااستنبط المجتهد المتجزی حکم طهاره أهل الکتاب، وفی مقابله مجتهد

مطلق استنبط نجاسه أهل الكتاب ومسائل اُخرى، فربّما لا يملك ذلك المجتهد المتجزى التسلط والهيمنه على جميع أبواب الفقه، وتكون هناك قرينه وروايه فى باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أو فى باب الحجّ أو فى باب الجهاد على خلاف ما افتى به من الحكم واستنبطه فى باب الطهاره والنجاسه، وعليه فبمقتضى وجود قرينه وروايه على الخلاف فإنّه ينبغى عليه تغيير فتواه، وعندما تكون مثل هذه الفتوى فى معرض التغييرفإنّ استنباطه فيما يتصل فى باب الطهاره والنجاسه لا يكون تاماً، لأنّه غير محيط بجميع أبواب الفقه. وحينئذٍ فما لم يكن المجتهد مجتهداً مطلقاًفاحتمال تغيير رأيه وفتواه موجود.

الحاصل:إنّ استنباط المجتهد المتجزى لحكم شرعى فى باب خاصّ غير تام، لأنّه يحتمل دائماً وجود قرينه على خلاف استنباطه فى أبواباُخرى من الفقه.

الجواب : أوّلاً :تقدّم أنّ المتجزى عندما يعلم يقيناً بالأحكام الشرعيه فلايوجد لديه احتمال الخلاف فى مورد الاستنباط، بل لديه علم وجدانى فى الحكم من قبيل مورد الأحكام الضروريه ومورد الأخبار المتواتره والإجماعات ومورد القطع الوجدانى بالمسأله، ففى هذه الموارد يكون لدى المجتهد المتجزى علم وجدانى بالأحكام، وهذا الحكم لا يرتبط بباب آخر حتّى يقال باحتمال وجود قرينه على الخلاف، لأنّه مع وجود العلم واليقين فى الحكم الشرعى فلا احتمال لوجود قرينه على الخلاف، إذن فالمجتهد المتجزى الذى يستنبط الأحكام فى باب الطهاره والنجاسه ويفتى مثلاًـ بأنّ السائل المسكر نجس، فإنّه يملك علماً وجدانياً بالنجاسه.

ثانياً :إنّ المتجزى الذى يستنبط الحكم الشرعى لمسأله معيّنه يملك وثوقاً واطمئناناً نفسياً بذلك الحكم، وهذا الوثوق والاطمئنان النفسى حجّه عقلائيه، يعنى أنّه مع وجود الاطمئنان والوثوق فى النفس بأمروبحكم معيّن فإنّ هذا الوثوق والاطمئنان النفسى يعتبر عقلاً حجّه، وأمّاوجود قرينه على الخلاف فى مكان آخر فلا ينبغى ترتيب الأثر على هذا الاحتمال الشخصى بسبب وجود ذلك الوثوق والاطمئنان النفسانى.

ثالثاً :على فرض أنّه يحتمل وجود روايه فى باب الديات والقصاص وفى باب الحجّ والجهاد على خلاف ما استنبطه المتجزى فى باب الطهاره،فلاـ يجب عليه أن يكون مجتهداً أيضاً فى باب الديات، بل يكفى اجتهاده فى باب الطهاره والنجاسه والصلاه والصوم والأخماس والزكوات فى صوره اثبات ذلك الحكم أو كان لديه علم وجدانى بالحكم أو من خلال الخبر المتواتر أو الاجماع أو الوثوق والاطمئنان النفسى الذى حصل لديه من الامارات والاُصول الشرعيه.

النتیجه:إنّ أدله القـائلین ببطلان التجزی فی الاجتهاد ضـعیفه، ولا یمکن بهـذا الکلام المتقـدم وبمجرد احتمال وجود روایات فی أبواب اُخری من الفقه علی الخلاف، إثبات استحاله التجزی فی الاجتهاد.

التجزی فی الاجتهاد ثبوتاً وإثباتاً

ومن جمله القائلین بالتجزی فی الاجتهاد المرحوم الآخوند(١) ، حیث اسـتدلّ لذلک بما یلی : أوّلاً : إنّ الدلیل علی هذا المدّعی هو الوجـدان، حیث یتضـحّ بالوجـدان إمکـانیه التجزی فی الاجتهـاد ولا شکّ أنّ مـدارک الأحکام الشـرعیه مختلفه، وفی بعض الموارد یکون المدرک للحکم الشرعی هو حکم العقل والملازمات العقلیه من قبیل الأمر بالشیء هل یقتضی النهی عن ضده أم لا ؟ أو هل أنّ مقدمه الواجب واجبه أم لا ؟

وفی بعض الموارد یکون مدرک الحکم الشرعی هو الدلیل اللفظی الشرعی، وفی بعض الموارد الاُخری یکون المدرک للحکم هو الـبراءه العقلیه وقبـح العقـاب بلاـ بیـان، وفی بعض الموارد یکون المسـتند للحکم هوالبراءه الشـرعیه ورفع مـا لاـیعلمون. إذن فالمدارک والمبانی للأحکام الشرعیه متعدده ومتفاوته.

ثانیا:إنّ الأشـخاص یختلفون فیما بینهم من جهه الفهم والقابلیه، فبعض الأشـخاص سـریعوا الفهم ویستخرجون المسائل والأحکام الشـرعیه من أدلتها التفصـیلیه بیسـر ولـدیهم قـدره علی الاسـتنباط بسـرعه، فی حین یوجـدبعض الأشـخاص لا یملکون مثل هذه السـرعه فی الفهم والإدراک، بل یفهمون المسأله بعد تأمل وتفکیر طویل، وعند ظمّ هاتین المسألتین نسـتنتج أنّ المسائل البسیطه والسـهله یمکن للإنسان السـریع الفهم اسـتنباطها، ولکن ربّما لا تکون لدیه القدره علی اسـتنباط المسائل المشکله والغامظه، مثلاً إذا کـان الحکم الشـرعی فی مورد قـام علیه الخبربلاـ معـارض فإنّه یمکنه اسـتنباط الحکم من هـذا الخبر، ولکن إذا کان هناک خبران متعارضان فی مسأله شـرعیه فعلاج هـذا التعارض مشـکل وربّما لایتمکن من اسـتنباط الحکم الشـرعی من هذین الخبرین المتعارضین، وعلی هذا الأساس فمن جهه مضامین الأدله ومن جهه التفاوت

والاختلاـف فی القابلیـات البشـریه فـإنّ القول بإمکانیه التجزی فی الاجتهادفی مورد المسائل العلمیه وفی مورد الأحکام الشـرعیه واضح ووجدانی.

١- کفایه الأصول، ج ٢، ص ۴۶۶.

ثالثـا:البرهـان العقلی علی امکـان التجزی فی الاجتهـاد، فالاجتهـادالمطلق بــدون التجزی فی الاجتهـاد غیر ممکـن، لأـنّ الاـفراط والتفریـط محال، فالاجتهاد یجب أن یحصل لـدی الإنسان تـدریجیاً حتّی یصل إلی مرتبه الاجتهاد المطلق، ففی البـدایه یجب أن یکون مجتهـداً فی حجیّه ظواهر الکلاـم ثمّ یستنبط حجیّه الأخبـار والروایـات، وهکـذا إلی أن یصـل إلی اثبـات حجیّه الاُـصول العملیه وغیرها، ولا یمکن التوصل فی الاسـتنباط إلی المرحله الأقوی ما لم یمر المجتهد بالمراحل الضعیفه للاستنباط، وعلی هذا الأساس فإنّ حصول الاجتهاد المطلق متوقف علی حصول الاجتهاد المتجزی، والشخص الوحید الذی له العلم والقدره

الفعلیه المطلقه من جمیع الجهـات هـو اللّه تبـارک وتعـالی فقـط، وأمّـا غیرذات واجب الوجـود فهی موجـودات امکـانیه وقـابله للتکامل إلی أن تصل إلی المرحله الفعلیه.

وطبعـاً فهـذه الموجودات لهـا امکـان ذاتی بـأن تفهم وتعلم بجمیع الاُـموردفعه واحـده إذا أراد اللّه تعـالی ذلک، من قبیل الأئمّه المعصومین علیهم السلام حیث إن اللّه تعالی منحهم العلم بجمیع الأحکام دفعه واحده وعلموا بالمسائل

الشـرعیه والحقائق غیر الشـرعیه وما کان وما یکون بموهبه إلهیه، والدلیل علی إثبات هذا المدّعی أنّ اللّه تعالی بمقتضـی مشیئته الإلهیّه وحکمته الربانیه قد وهب العلم بحقائق الأشیاء للنبی الأکرم صلی الله علیه و آله والإمام المعصوم علیه السلام وهذا ما ورد فی القرآن الکریم وفی الروایات الشریفه ویوءیده حکم العقل أیضاً.

أمّا القرآن الکریم فقد ورد فی الآیه المبارکه من آخر سوره الرعد :

«وَیَقُولُ الَّذِینَ کَفَرُواْ لَسْتَ مُرْسَـلاً قُلْ کَفَی بِاللَّهِ شَـهِیدًا بَیْنِی وَبَیْنَکُمْ وَمَنْ عِندَهُ عِلْمُ الْکِتَبِ»(١) وطبعاً الفاعل فی «کفی باللّه» هو اللّه تعالی ولکنه مجرور

بحرف الجر والمقصود أنّ اللّه یکفی شاهدا لإثبات رسالتی، والشاهدالآخر «ومن عنده علم الکتاب» أی أنّ العالم بالکتاب یوءید ویشـهدبرسالتی، وکمـا ورد فی الروایات الشـریفه فی تفسـیر «ومن عنـده علم الکتاب» أنّ المقصود هو الإمام أمیرالموءمنین علیه السلام وهو العالم بجمیع

أحکام

١- سوره الرعد : الآیه ۴٣.

القرآن، وطبعاً فلو أردنا اثبات الرساله بواسطه الإمامه فإنّه يستلزم الدورلأنّ اثبات الإمامه يتوقف على الرساله، أى أنّ الرسول صلى الله عليه و آله يجب أن يعين الولى والإمام عليه السلام ، إذن فإثبات الإمامه يتوقف على الرساله، وإذا

كان اثبات الرساله بدوره يتوقف على الإمامه فهذا دور محال. وأمّا فيما يخصّ الآيه الشريفه المتقدّمه الاستشهاد بها فإنّ الإمام أميرالموءمنين عليه السلام عالم بالقرآن وعالم بحقائق القرآن ويعلم أنّ القرآن معجزه إلهيه، فالإمام

أميرالموءمنين عليه السلام ومن خلال كون القرآن معجزه وأمراً خارق للعاده يثبت نبوه النبى الأكرم صلى الله عليه و آله لا من طريق إمامته، وإلّا فإنّ ذلك يستلزم الدورالمحال كما تقدّم.

وحينئذٍ فإنّ القرآن يحوى جميع العلوم والمعارف والعلم بما كان ومايكون، وهناك آيات عديده تدلُّ على هذه الحقيقه ومن ذلك الآيه المباركه : «وَلَا رَطْبٍ وَلَايَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَـبٍ مُّبِينٍ»(۱) وكما ورد فى الروايات الشريفه أن جميع العلوم وحقائق العالم وردت فى أربعه كتب سماويه :

التوراه، الانجيل، الزبور، والصحف. وجميع العلوم الوارده فى هذه الكتب السماويه الأربعه، أى فى التوراه والانجيل «غير المحرفين» والزبوروصحف إبراهيم، كلّها مذكوره فى القرآن الكريم وأن جميع علوم القرآن مذكوره فى سوره الحمد (فاتحه الكتاب) حيث يصرّح بذلك القرآن الكريم نفسه ويقول : «وَلَقَدْ ءَاتَيْنَكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِى وَالْقُرْءَانَ الْعَظِيمَ»(۲)

فالسبع المثانى هى سوره الحمد التى ورد أنّها عِدل القرآن وأنّ اللّه تبارك وتعالى قال لنبيه الكريم : أننا أنزلنا عليك السبع المثانى التى تعدل القرآن وهى سوره الحمد.

كتاب التكوين والتدوين

إن حقائق سوره الحمد وردت كلّها فى «بسم اللّه الرحمن الرحيم»وجميع حقائق بسم اللّه الرحمن الرحيم – حسب ما ورد فى الروايات – مختزنه فى نقطه الباء فى بسم اللّه، ويقول الإمام أميرالموءمنين عليه السلام :

«أنا النقطه فى

۱- سوره الأنعام : الآيه ۵۹.

۲- سوره الحجر : الآيه ۸۷.

بـاء بسم اللّه»، ونقطه البـاء هـذه هى نقطه الاتصال بين الخالق والمخلوق لأنّ الباء فى أحـد معانيها تعنى الاتصال والإمام على هو نقطـه البـاء فى بسـم اللّـه، وهى نقطه الوصـل بين اللّه تعـالى والـولى الإلـهى الأعظم، وكـذلك الواسـطه فى الفيض بين الخـالق والمخلوق، وهذه النقطه الواسـطه فى الفيض علّه لجميع الأشـياء لأنّ أحد معانى الباء هو السـببيه، وطبعاً ليس المقصود من حرف «بـاء» والنقطه فيهـا هو النقطه الظـاهريه والخطيه، بـل إنّ حقيقه النقطه فى بـاء بسم اللّه الرحمن الرحيم فى الواقع الأمر هى الإمام أميرالموءمنين عليه السلام ، وكما تقدّم فى خطبه رسول اللّه عليه السلام المعروفه فى حجّه

الوداع فى عرفات أنّه قال : «أيّها الناس، أتعلمون ما فى يدى يمينى ؟ فقالوا :

لا يا رسول اللّه. فقال النبى : أيّها الناس أتعلمون ما فى يدى شمالى ؟

فقالوا : لا يارسول اللّه. فقال النبى : فى يمينى جميع أسـماء السـعداء من الأولين والآخريين وأسـماء أبائهم وأجدادهم وأُمّهاتهم. وفى شـمالى جميع أسـماء الأشـقياء من الأولين والآخرين وأسماء أبائهم وأجدادهم إلى يوم القيامه»(۱) ،فهذا الحديث الشريف يبين تلـك الحقـائق الخـافيه، بمعنى أنّه يبين حقيقه نور «بسم اللّه الرحمن الرحيم» والحقيقه النوريه فى «بـاء» بسم اللّه وهى عباره عن الوجود المقـدس للإمام أميرالموءمنين الـذى هو الولى الإلهى وواسـطه الفيض بين الخالق والمخلوق والمصداق الواقعى لباء بسم اللّه.

والمقصود من هذا الكلام وحسب بيان القرآن الكريم «ومن عنده علم الكتاب» أى الشخص العالم بعلوم القرآن الكريم والكتاب الإلـهى هوالإمـام أميرالمـوءمنين، وفى القرآن جميـع العلـوم والحقـائق الموجوده فى اللوح المحفوظ وفى لوح المحو والإثبـات، وبعبـاره أُخرى أن جميع حقـائق عالم التكوين من البـدايه إلى النهايه مـذكوره فى القرآن الكريم،وأنّ عالم التكوين وهو الكتاب التكوينى الإلهى والقرآن هو الكتاب التدوينى الإلهى، واجمال حقائق كتاب التدوين وردت فى كتاب التدوين وهو القرآن، وإذا نشـرت هـذه الحقـائق وفصلـت فيظهر منها عالم التكوين من الملائكه والجنّ والأنس والقبر والقيامه والجنّه والنار، واجمال تلك الحقائق مصداق القرآن الكريم. ولمزيد من التوضيح راجعوا المجلد الثانى من مقدمه التفسير التحليلى للقرآن الكريم.

النتيجه:أنّ الإمام أميرالموءمنين على عليه السـلام عالم بجميع حقائق الأشـياءوحقائق العالم، وقـد أشار أميرالموءمنين عليه السـلام فى موارد عديده إلى صدره المبارك وقال : «إنّ لهاهنا لعلماً جمّاً، لو أصبت له حمله»(۲) وذلك عندما كان

۱- عقاب وثواب الأعمال، للشيخ الصدوق رحمه الله .

۲- نهج البلاغه، الرساله ۱۴۷.

يتحدّث مع كميل أو كان يقول : «فأسألونى قبل أن تفقدونى»(۱)وقد ورد فى كتب التواريخ أنّ البعض أدّعوا هذا الأدعاء أيضاً ولكنهم افتضحوا ولم يستطيعوا الإجابه عن الأسئله الموجهه لهم. على أيّه الحال أن الآيات

والروايات الشريفه تبيّن أنّ الإمام عالم بجميع حقائق الأشياء بالفعل.

وهكذا بالنسبه للبرهان العقلى والفلسفى على هذه الحقيقه فلأن الخليفه يجب أن يعمل عمل المستخلف عنه، والمستخلف عنه هو ذات البارى تعالى، فاللّه تبارک وتعالى هو المحيط بجميع الأشياء والعليم بجميع الأشياء والقدير على جميع الأشياء، وعندما يجعل مستخلفا عنه فلابدّ أن يكون خليفته محيطاً بكلّ شىء وقديراً على كلّ شىء وعليماً بكلّ شىء أيضاً.

إنّ اللّه تبارک وتعالى عليم بالذات وقدير بالذات وغير متناهٍ بالذات،وخليفته الأئمّه المعصومين عليهم السلام محيطون أيضاً بجميع الأشياء بالعرض وعالمون بالأشياء بالعرض وقديرون على الأشياء بالعرض، حيث وهب اللّه تبارک وتعالى لهم القدره على كلّ شىء والعلم بكلّ شىء لوجودالقابليه لذلک. وقد ورد عن الإمام أميرالموءمنين ليه السلام أنّه دخل إلى داره فرأى فاطمه الزهراء عليهاالسلام قد تغيرت سحنتها من شدّه الجهد وأثّر العمل على يديها، فعندما رأى الإمام هذه الحاله للزهراء انقلب حاله وتأثر كثيراً،فعندما رأت الزهراء عليهاالسلام أنّ الإمام على عليه السلام قد تأثر لهاأرادت أن تطيب خاطره وقالت : «يا على عدنى منى لأحدثک بما كان وما هو كائن وما لم يكن»،فعندما سمع الإمام منها ذلک رجع القهقرى إلى رسول اللّه صلى الله عليه و آله وأراد أن يحدثه عن عظمه علم فاطمه الزهراء عليهاالسلام فعندما وصل إلى رسول اللّه صلى الله عليه و آله وقبل أن يتحدّث معه بشىء قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله : «يا على أنّ فاطمه متصله باللّه تبارک وتعالى كما اتصلنا أنا وأنت به».

على أيّه حال، إذا تعلقت العنايه الإلهيّه ومشيئه اللّه تعالى بالنسبه لأحدالأشخاص فإنّه من الممكن وبطريقه المعجزه أن يمنحه العلم والفهم بكلّ شىء دفعه واحده كما هو حال الأئمّه المعصومين عليهم السلام الذين يعلمون

۱- المصدر السابق، الخطبه ۹۳ و ۱۸۹.

بجميع الأشياء وحقائق العالم دفعه واحده، فهذا المعنى من جهه ممكن ذاتاً ومن جهه أُخرى واقع أيضاً، أمّا مسأله الإعجاز فخارجه عن هذاالبحث، وقلنا فى بحث مقدّمات الاجتهاد والتقليد أن اطلاق الاجتهادوالمجتهد لا يصحّ على الإمام المعصوم لأنّ المجتهد هو الشخص الذى يحصل على القدره على الاستنباط بعمليه اكتساب العلم وعلم، الإمام

لدنى وإلهى ولم يدرس الأئمّه فى أى مدرسه، إذن فمن الخطأ اطلاق كلمه المجتهد على الإمام المعصوم.

وكذلك اطلاق كلمه «اجتهاد» على علم الإمام، لأنّ اطلاق كلمه الاجتهاد إنّما تكون على العلم الحصولى والتحصيلى الذى يحصل عليه الإنسان من خلال الكسب والدرس، وعلم الإمام علم حضورى لا علم تحصيلى وحصولى، ولذلك فلا وجه لاطلاق كلمه الاجتهاد على علم الإمام.

إذن فقد ثبت بالوجدان والبرهان أن تحقق الاجتهاد المطلق لا يمكن بدون التجزى فى الاجتهاد والتوصل تدريجياً إلى مرتبه الاجتهاد المطلق،لأنّ الطفره فى العلم محال.

هذا تمام الكلام فى البحث فى الجهه الأُولى من مسأله التجزى فى الاجتهاد وهى امكان التجزى فى الاجتهاد ثبوتاً وإثباتاً.

الجهه الثانيه : البحث فى الأحكام المترتبه على المجتهد المتجزى،فعندما يكون الاجتهاد المتجزى ممكناً ويكون المجتهد قادراً على استنباط بعض الأحكام الشرعيه، فسوف تترتب على هذا المجتهد آثاروأحكام شرعيه، منها أنّ فتوى المجتهد المتجزى هل هى حجّه لنفسه ومقلديه أو غير حجّه ؟ هنا نزاع وخلاف بين الفقهاء، والدليل الذى ذكروه على عدم حجّيه فتوى المجتهد المتجزى هو الرجوع إلى الأصل، فنحن نشك : هل أنّ استنباط وفتوى المجتهد المتجزى حجّه بالنسبه له أو غيرحجّه ؟ ومقتضى القاعده عند الشك فى الحجّيه عدم الحجّيه، طبعاً فإنّ محل التمسك بالأصل فى هذا المورد فيما إذا لم يكن هناك دليل لفظى وعقلى على حجّيه فتوى المتجزى، وإلاّ فإن قام دليل اجتهادى على حجّيه فتواه فلا تصل النوبه إلى التمسك بالأصل.

وذهب بعض إلى أنّ حجّيه وعدم حجّيه فتوى المتجزى فى المسائل الفقهيه مبتنيه على أنّ المتجزى مجتهد فى المسائل الأُصوليه وصاحب نظر، وإلاّ فإن لم يكن مجتهداً فى المسائل الأُصوليه فإنّ فتواه فى الفقه ليست بحجّه. إلاّ أنّ هذا الكلام ليس له وجه، لأنّه إذا قلنا أنّه ينبغى أن يكون فى المسائل الأُصوليه مجتهداً مطلقاً وقادراً على استنباط جميع المسائل الأُصوليه فإنّ ذلك يستلزم الخلف، وأننا قد افترضنا أن هذا

المجتهد المتجزی قادر علی الاستنباط فی بعض المسائل.

مضافاً إلی ذلک فإننا إذا قلنا إنّ الأصل فی اجتهاد المتجزی فی علم الاُصول متفق علیه ومورد قبول الفقهاء، فإنّ مثل هذا الاتفاق والإجماع لا أثر له، لأنّ الإجماع إنما یکون حجّه إذا کان مقترناً مع قول المعصوم وکاشفاً عن قول المعصوم، ولکن اتفاق العلماء واجماعهم علی أنّ هذاالمجتهد صاحب نظر لا أثر له، لأنّ مثل هذا الاتفاق والإجماع لا یلازم قول المعصوم ولا یکشف عنه.

النتیجه، یمکن القول أنّ مقتضی القاعده جواز عمل المتجزی برأیه،لأنّ المدارک والمبانی المطروحه فی علم الاُصول لاستنباط الحکم الشرعی علی نحوین : فإما أن تکون تلک المدارک والمبانی عقلیه أو نقلیه وشرعیه، فإذا کان متجزی مبانٍ اُصولیه وأحکام عقلیه وکان فی موردالأحکام العقلیه متیقناً منها، مثلاً کان رأیه فی علم الاُصول أنّ وجوب ذی المقدّمه یستلزم وجوب المقدّمه، وأنّ الأمر بالشیء یقتضی النهی عن ضده، وأنّ النهی فی العبادات والنهی فی المعاملات یستلزم الفساد

والبطلان، فإذا کان یری مثل هذه الأقوال فی المبانی العقلیه فی علم الاُصول، فحینئذٍ تکون حجّیه هذا العلم ذاتیه وقطعیه ولا یمکن الإشکال فیها. وبالتالی یکون رأی هذا المجتهد المتجزی فی مورد مدارک الأحکام العقلیه حجّه له لاستنباط الأحکام الشرعیه، لأنّه یملک العلم بهذه المدارک، سواءً علم أنّ الاستصحاب التعلیقی حجّه أو غیر حجّه، وسواءًعلم أنّ الاستصحاب فی الأحکام الوضعیه یجری أم لا یجری، فهذا لاربط له فی القطع بالملازمات العقلیه التی یستخدمها فی عملیه استنباط الأحکام.

وأمّا فی المسائل الشرعیه من قبیل حجّیه خبر الثقه وحجّیه ظاهرالکتاب والسنّه، فإذا أثبت بمقتضی مفهوم آیه النبأ أو بمقتضی التواترالإجمالی للروایات أو بمقتضی سیره العلماء حجّیه خبر الواحد فی المباحث الاُصولیه وأثبت هذا المتجزی حجّیه ظواهر الکتاب، فحینئذٍفإنّ حجّیه هذه الأدله الشرعیه فی علم الاُصول تکون تامه بالنسبه له،فإذا قام خبر الثقه علی وجوب صلاه الجمعه فی زمن الغیبه فإنّ هذاالمتجزی یستنبط وجوب صلاه الجمعه فی زمان الغیبه بواسطه خبر الثقه وتکون فتواه حجّه علی هذا الأساس، وحینئذٍ لا یجوز له تقلید غیره فی هذه المسأله، لأنّه فی هذه المسأله صاحب حجّه شرعیه.

وأمّا المجتهد المطلق الذی لا یری وجوب صلاه الجمعه فی هذا المورد ویری أنّ فتوی المجتهد المتجزی علی خطأ، وأنّ فتواه مخالفه للواقع، فعندما یکون ذا حجّه فلا یعقل أن یرجع ذو الحجّه فی الحکم الشرعی إلی شخص بلا حجّه فی المسأله، لأنّه یعتقد أنّ المتجزی یفتی

خلافاً للواقع وأنّه لا يملك الحجّه. وعلى هـذا الأساس يتبين أنّ المجتهدالمتجزى عندما يقيم الحجّه بالفعل على الحكم الشـرعى ويقطع بالحكم الشرعى فإنّ العمل بالحجّه بالنسبه له واجب ولا يجوز له الرجوع إلى الشخص الذى لا حجّه له.

تقليد المتجزى

الجهه الثالثه :هل أنّ تقليد الغير للمتجزى جائز أم لا ؟

الجواب :إنّ المقلِّد على أقسـام : فتـاره يكون المقلّد صـاحب نظر واجتهادفى القواعـد والمسائل الاُصوليه، ويرى هـذا المقلِّد فى الاُـصول جواز تقليـدالمكلّف للمتجزى فى الفقه، إذن فمثل هـذا الشـخص المجتهـد فى المسائل الاُصوليه يمكنه حسب نظره أن يقلد المتجزى فى المسائل الفقهيه.

وتاره اُخرى يكون المكلّف مقلد فى المسائل الاُصوليه والمسائل الفقهيه، ففى هذا القسم تكون وظيفه العامى والمقلِّد على ثلاثه أقسام :

١ – أن يرجع إلى الأعلم، فإذا أجاز المجتهـد الأعلم تقليد المجتهدالمتجزى فبإمكانه أن يقلد المتجزى، وإلاّ فلا يجوز له الرجوع إلى المتجزى.

٢ – أن يقلِّد المجتهد المطلق، لأنّه متيقن الجواز وتقليد المتجزى مشكوك الجواز، ولا شكّ بأنه مع وجود متيقن الجواز لا تصل النوبه إلى مشكوك الجواز.

٣ – أن يقلّد المجتهد المتجزى فى صوره عدم وجود المجتهد المطلق،وإلاّ فلا.

بعـد هـذا البيان فى تصوير أقسام المقلِّد ورجوع المقلّد إلى المتجزى،نسـتعرض آراء الفقهاء فى مورد تقليـد المجتهـد المتجزى، فالفقهاء فى هذه المسأله على عدّه أقوال :

١ – يرى صاحب العروه السيّد كاظم اليزدى قدس سـره فى المسأله ٢٢ من العروه فى أبواب الاجتهاد والتقليـد، عدم جواز تقليد المجتهـد المتجزى،ويقول فى العروه : يشترط فى المجتهـد اُمور : البلوغ، العقـل، الإيمان،العـداله، الـذكوريه، والحريه على قول، وكونه مجتهدا مطلقا، فلا يجوزتقليد المتجزى.

٢ – ويرى المرحوم آيه اللّه الشاهرودى قدس سره فى حاشيته على العروه

القول بالتفصيل، فإذا لم يكن المقلِّد متمكناً من تقليد المجتهد المطلق فهنايجوز له تقليد المتجزى، وإذا امكنه تقليد المجتهد المطلق فلا يجوز له تقليد المجتهد المتجزى.

۳ – ويرى الإمام الخمينى قدس سره فى حاشيه العروه أيضاً جواز تقليدالمتجزى فى المسائل التى اجتهد فيها المتجزى واستنبط الحكم الشرعى.

۴ – أمّا آيه اللّه المرعشى النجفى قدس سره فإنّه يقول بأن الأقوى جواز تقليدالمتجزى فى المسائل التى استنبطها وكانت تلك المسائل والأحكام متطابقه مع استنباط المجتهد المطلق.

۵ – ويرى السيّد الكلبايكانى قدس سره فى حاشيته على العروه أنّ القول بعدم جواز تقليد المتجزى مطلقاً محل تأمل ونظر.

النتيجه :هناك خلاف فى هذه المسأله لدى الفقهاء، فالمانعون من تقليدالمجتهد المتجزى على ثلاثه طوائف :

الأولى:القول بأنّ اطلاق أدله جواز التقليد كآيه النفر وآيه السوءال ومقبوله عمر بن حنظله، قاصره الشمول على المتجزى، وكذلك بالنسبه لسيره العقلاء فى مورد جواز التقليد فإنّ امضاء مثل هذه السيره قاصرعلى شموله لمورد تقليد المجتهد المتجزى، وعندما لا يكون اطلاق أدله جواز التقليد شامل للمجتهد المتجزى فحينئذٍ تصل النوبه إلى الدليل الثانى وهو مورد دوران الأمر بين التعيين والتخيير، وفى دوران الأمر بين التعيين والتخيير هناك ثلاثه أنحاء قابله للتصوير :

أحداها :دوران الأمر بين التعيين والتخيير فى باب التزاحم، فإذا كان هناك دليلان وحكمان متزاحمان وكان أحداهما محتمل الأهميه فالمتعين ترجيح محتمل الأهميه، من قبيل انقاذ غريقين أحداهما نبى والآخر ليس بنبى، أو أن أحد الغريقين عالم والآخر جاهل، وهنا يتعين انقاذ النبى لوجود الأهميه، وانقاذ العالم المحتمل الأهميه، وبلاشكّ أنّ المتعين فى هذين المثالين ترجيح انقاذ النبى وانقاذ العالم المحتمل الأهميه.

المورد الثانى،دوران الأمر بين التعيين والتخيير فى مورد الواجب العينى والواجب التخييرى، مثلاً يقول المولى : اعتق رقبه، واعتق رقبه موءمنه. إمّايكون هذا الواجب عينياً أو واجبا تخييرياً لأنّه إذا كان عتق الرقبه الكافره

غير مجزى فى الواقع فإنّ عتق الرقبه الموءمنه يكون واجبا تعييناً، وإذا كان عتق الرقبه الكافره مجزياً فى الواقع فإنّ عتق الرقبه الموءمنه واجب تخييرياً، هنا يقول العلماء فى مورد دوران الأمر بين الواجب التعيينى وهوعتق الرقبه الموءمنه، الواجب التخييرى، يجب التمسک بأصاله التعيين،فالمتعين هو عتق الرقبه الموءمنه لأنّه اجمالاً معلوم الوجوب.

المورد الثالث،دوران الأمر بين التعيين والتخيير فى الحجيّه، فلو دارالأمر بين الحجيّه التعيينيه والحجيّه التخييريه فالظاهر أنّ العلماء متفقون على أصاله التعيين. النتيجه فى هذا المقام إذا لم يكن اطلاق أدله جوازالتقليد تاماً بالنسبه للمتجزى، وإذا كانت سيره العقلاء وسيره المتشرعه أيضاً فى مورد جواز تقليد المتجزى غير تامه، فالوظيفه الفعليه للمقلد العامى التخيير بين الرجوع إلى المجتهد المتجزى والرجوع إلى المجتهدالمطلق، وحينئذٍ يكون الرجوع إلى المجتهد المطلق متعينا، لأنّه إذا كان

قول المجتهد المتجزى حجّه فى الواقع مع وجود المجتهد المطلق، فإنّ قول المجتهد المطلق أيضاً حجّه تخييريه ويكون قوله أحد طرفى التخييرفى الحجيّه مع قول المتجزى، لأنّ قولهما حسب الفرض حجّه فى الواقع،غايه الأمر حجّه تخييريه لكلّ واحد منهم لا تعيينيه.

وإذا كان قول المجتهد المتجزى غير حجّه فى الواقع يكون قول المجتهد المطلق حجّه تعيينيه، وحينئذٍ يدور الأمر بين الحجّه التعيينيه والتخييريه، ويرى العلماء هنا ترجيح الحجّه التعيينيه وتقليد المجتهدالمطلق.

ثانياً :بالنسبه لتقليد المكلّف للمجتهد المتجزى لا يوجد احتمال التعيين،لأنّ غايه ما يحتمل فى حقّه الحجيّه التخييريه لا التعيينيه، ولكن فى موردتقليد المجتهد المطلق فهناک احتمال التعيين، أى أن قول المجتهد المطلق

حجّه فى الواقع تعييناً لا تخييراً، فعندما يحتمل التعيين فى تقليد المجتهدالمطلق يدور الأمر بين التعيين والتخيير، ومقتضى القاعده عقلاً أصاله التعيين، إذن فمع وجود المجتهد المطلق نشک فى حجيّه قول المجتهد المتجزى، والشک فى الحجيّه مساوق لعدم الحجيّه.

وذهب البعض إلى أكثر من ذلک وأنّ الشک فى الحجيّه مساوق لقطع بعدم الحجيّه، لأنّ العقل فى مورد الشک لا يحكم بشىء، وعندما لا يحكم العقل بشىء فى مورد الشک، فإنّ الشىء مشكوک الحجيّه ليس بحجّه.

وعلى هذا الأساس فإنّ نتيجه الدليل الثانى، هو أصاله التعيين، غايه الأمرأن أصاله التعيين هذه التى توجب تقليد المجتهد المطلق تعييناً معلّقه على عدم الدليل على جواز تقليد المتجزى، وإلاّ فإنّ كان الدليل اللفظى أوسيره العقلاء أو سيره المتشرعه تدلّ على جواز تقليد المتجزى، فإنّ هذه الأدله حاكمه على أصاله التعيين، وحينئذٍ لا يكون المورد من موارد

جریان أصاله التعیین، لأنّ الأصل إنما یکون حجّه حیث لا یوجد دلیل.

وعندما یکون لدینا دلیل اجتهادی علی جواز تقلید المجتهد المتجزی فلا تصل النوبه إلی أصاله التعیین.

الـدلیل الثالث:للقائلین بعدم جواز تقلید المتجزی، أنّ الإنسان بعد العلم بالتوحید والعلم بالنبوه والرساله ومعرفه اُصول الدین لدیه علم اجمالی بالتکلیف الإلهی حسب قانون العبودیه وأنّ الإنسان مکلف، ومن جهه

اُخری فـإنّ المقلِّد والعامی لا طریق له للعلم والعلمی بالأحکام والطریق إلی الأحکام مسـدود، والآن ماذا یصـنع ؟ فمن جهه یجد نفسه مکلفاًبـالتکلیف الإلـهی والأحکام الإلزامیه فی شـریعه الإسـلام، ومن جهه اُخری فإنّ باب العلم والعلمی بالأحکام مسـدود، فمن أجل أداء وظیفته الشـرعیه یجب علیه فی هـذه الصوره العمل بالاحتیاط، ولکن العمل بالاحتیاط إمّاأن یؤدّی للعسـر والحرج أو یکون مخلاًّ بالنظام وکلا هذین الأمرین منهی

عنهما فی الشـریعه، ولیس لـدیه القـدره علی الاجتهاد لاسـتنباط الأحکام،لأنّه حسب الفرض من العوام، وحینئـذٍ فالطریق الأقرب للإمتثـال هوالتقلیـد، غـایه الأـمر أنّ الضـروره تقـدر بقـدرها، فیجب علیه التقلیـد بالقـدرالمتیقن، والقـدر المـتیقن هو جواز تقلید المجتهد المطلق فی صوره الإمکان.

وعلی أساس هـذه الأدله الثلاثه: «أحدها قصور اطلاق أدله جواز التقلید لشـمولها للمتجزی. والآخر أصاله التعیین فی مورد تقلید المجتهـدالمطلق، والثالث أن تقلیـد المجتهـد المطلق هو القـدر المتیقن»، ولا یجوزتقلیـد المجتهـد المتجزی مع التمکن من تقلید المجتهد المطلق، وطبعاًفجمیع أدله المانعیین هذه لا تخلو من اشکال ومناقشه.

أدله المجوّزین

ومن جمله المجـوّزین لتقلیـد المجتهـد المتجزی، آیه اللّه الحکیم رحمه الله ،حیث اسـتدلّ علی جواز تقلیـد المتجزی بروایه أبی خدیجه المشهوره(۱) ،

حیث یروی أبی خـدیجه عن الصـادق علیه السـلام : «إیّاکـم أن یحـاکم بعضـکم بعضـاً إلی أهـل الجور ولکن انظروا إلی رجل منکم، یعلم شیئاً من قضایانا فاجعلوه بینکم حاکماً فإنی قد جعلته قاضیاً فتحاکموا إلیه»(۲) .

والمسـتفاد من هـذه الروایه المشـهوره کمـا یقـول السـیّد الحکیم رحمه الله أنّه لاـیجب أن یکون القاضـی عالمـاً بجمیع القضـایا والأحکام، لأنّ موضوع جواز القضاء فی المشـهوره والتی یعبّر عنها بالمعتبره، هو العلم بشـیء من القضایا، ومفهوم الشیء یصدق علی الکثیر والقلیل، فالرجل منکم إذا علم شیئاً من قضایانا فإنی قد جعلته علیکم قاضیاً فتحاکموا إلیه.

۱- مستمسک عروه الوثقی، ج۱، ص ۴۴.

۲- وسائل الشیعه : ج ۱۸، أبواب صفات القاضی، باب ۱، حدیث ۵.

وهنا يستدلّ السيّد الحكيم رحمه الله بهذه الكبرى الكليه وبالملازمه،فالشخص الذى يحقّ له الفتوى واستلام منصب القضاء هو: كلّ من له منصب القاضى له منصب الافتاء وليس بالعكس. لأنّ القضاء يحتاج إلى إذن الإمام وأمّا الفتوى فلا تحتاج إلى إذن الإمام، فعندما يكون القاضى مأذوناً من قبل الإمام بأمر القضاء، فكلّ حكم يقضى به هذا القاضى يجب أن يكون صادرا عن اجتهاد أى يكون القاضى مجتهداً وليس بالعكس.

وهكذا يستدلّ السيّد الحكيم رحمه الله على أنّه لا ـ يشترط فى القضاء الاجتهاد المطلق، وعندما لا يشترط فى القضاء الاجتهاد المطلق ففى الفتوى أيضاًلا يشترط الاجتهاد المطلق، لذا يمكن القول بجواز تقليد المتجزى ولايجب أن يكون مجتهداً مطلقاً لأنّه إذا كان هذا الشىء ليس شرطاً فى مورد القضاء ففى مورد الفتوى أيضاً ليس بشرط، وفى القاضى لا يشترط الاجتهاد المطلق، فهكذا الحال فى المفتى أيضاً.

ولكن يرد على هذا الكلام عدّه اشكالات ونقود :

نقد ومناقشه

أوّلاً :ما الفرق بين القضاء والفتوى ؟ الفتوى عباره عن إخبار المفتى بالحكم الإلهى الكلى، فالمفتى أو المجتهد يقول بأنّ الصلاه واجبه، الصوم واجب، الغيبه حرام و...، أو أنّ المفتى أو المجتهد يخبر عن حجيّه الحكم الشرعى فى وجوب صلاه الجمعه وأن خبر الثقه الوارد فى هذا المورد

حجّه، وأن ظاهر القرآن حجّه. إذن فالفتوى عباره عن إخبار بالحكم الإلهى أو إخبار عن الحجّه فى الحكم الشرعى.

وأمّا بالنسبه للقضاء فهو عباره عن إنشاء واعتبار الحكم، فالقاضى يعتبر الحكم وأن هذا البيت مثلاً ملك لزيد أو أنّه ملك لعمر ويحكم أيضاً :

لا ـ ترث الزوجه من العقار. فلو لم يكن هناك انشاء واعتبار فى الحكم فى باب القضاء فإنّ الخصومه والنزاع لا ينتهى عند حدّ معين.

ثانياً :إنّ المناط فى باب القضاء هو فصل الخصومه والصلح، خلافاً لباب الفتوى حيث يكون المناط فيها الاستنباط وبيان الحكم الإلهى،سواءً فى الشبهات الحكميه أم فى الشبهات الموضوعيه، وعندما يختلف

المناط بين باب القضاء وباب الفتوى، فحينئذٍ لا يمكن الحكم بالملازمه وأن كلّ ما هو غير مشروط فى باب القضاء غير مشروط فى الفتوى أيضاً.

ثالثاً :إن فتوى المفتى ليست بنافذه إلاّ على المقلِّد والمستفتى، خلافاًللقضاء فقضاوه القاضى نافذه على مطلق المتخاصمين سواءً كان المتخاصم مقلداً أو مجتهداً، وبذلك فإنّ قضاوه القاضى حجّه على مجتهد

آخر وليس لهذا المجتهد حقّ النقض، لأنّ نقض القضاء مخالف لملاك القضاوه والذى هو فصل الخصومه والصلح، ونقض المناط والملاك فى القضاء غير جائز، وإلاّ كان جعل القضاء لغواً. وعلى هذا الأساس لا يمكن القول بأن كلّ قاضٍ مفتٍ لأنّ عمل القاضى يجب أن ينتهى بالحكم

ويكون هذا الحكم نافذاً على المقلِّد والمجتهد، بينما عمل المجتهد هوالفتوى والإخبار عن الحكم الإلهى، وفتوى المجتهد وإخباره عن الحكم الإلهى نافذ فقط على مقلده وليس نافذ على مجتهد آخر.

رابعاً :إن كلام السيّد الحكيم رحمه الله بأن كلّ قاضٍ مفتٍ مخالف للروايات الوارده فى مصباح الشريعه من أن : كلّ مفتى حاكم والحكم لا يجوز إلاّبإذن اللّه تعالى. فعلى أساس هذه الروايه فإنّ لكلّ مجتهد ومفتى حقّ

القضاء وليس بالعكس كما ذكره فى المستمسك.

خامساً : أمّا ما ذكره من أن كلّ ما هو غير معتبر فى مورد القضاء فهو غيرمعتبر فى مورد الفتوى ليس له وجه، لأنّه ثبت بضروره الفقه فى باب القضاء عدم اشتراط أعلميه القاضى من المستقضى، فلو أنّ المستقضى

كان أعلم من القاضى فمع ذلك فإنّ حكم القاضى العالم نافذ على الأعلم،وهذا على خلاف باب الفتوى حيث يشترط فيها أعلميّه المفتى، فإذا كان المستفتى أعلم من المفتى فتقليد الأعلم لغيره لا يجوز، إذن فعندماتختلف الشروط فى باب الافتاء وباب القضاء فكيف يمكن القول بأن كلّ

شىء غير معتبر فى مورد القضاء فهو غير معتبر فى مورد الفتوى. فهناكاُمور كالأعلميه تعتبر شرطاً فى مقام الافتاء، ولكنها ليست شرطاً فى مقام القضاء.

النتيجه :أنّ الكبرى التى ذكرها بأن كلّ ما هو غير معتبر فى القضاء فهوغير معتبر فى الفتوى أيضاً غير تام، والدليل قام على خلافه أيضاً كماتقدّم.

سادساً :يقول أنّه لا عكس فى المسأله، أى أنّ القضاء يحتاج إلى إذنالإمام وليس كذلك الفتوى، وهذا الكلام أيضاً محل اشكال وتأمل، لأنّ اجماع العلماء على أنّ الفقيه أو المفتى له حقّ القضاء وأن للمجتهد ثلاث مناصب : أحداها منصب الافتاء، والآخر منصب القضاء، والثالث منصب

الولايه. ولا خلاف بين الفقهاء فى المقامين الأولين فالمجتهد له مقام

الافتاء ومقام القضاء أيضاً، يعنى أن له حقّ الفتوى وله حقّ القضاء، إنّماالخلاف فى المقام الثالث وهل أنّ المجتهد له حقّ الولايه على المجتمع وعلى شوءون الناس، وبعباره اُخرى على الاُمور الحسبيه، أو ليس للمجتهد منصب الولايه ؟ المشهور لدى العلماء أنّهم يقولون بعدم ولايه

المجتهد فى هذه الاُمور، ولكن غير المشهور يقولون بالولايه.

المقصود أنّ العلماء أجمعوا على أنّ الفقيه والمفتى لهما حقّ القضاء،ويقول المحقق الكركى فى رساله صلاه الجمعه بأن إجماع العلماء منعقدعلى أنّ المفتى مجتهد ونعبّر عنه بنائب الإمام، وإذا كان المجتهد نائب

الإمام إذن فكلّ عمل يقوم به المجتهد فإنّه مشروط بإذن الإمام. لأنّ المجتهد يفتى على أساس النيابه عن الإمام، ويقضى بين الناس على أساس النيابه عن الإمام، وأحياناً يتحرك من موقع إعمال الولايه بالنيابه عن الإمام، وعلى هذا الأساس فقوله : إنّ كلّ قاضى يحقّ له الافتاء لأنّ

القضاوت تحتاج إلى إذن الإمام وليس بالعكس فالافتاء لا يحتاج إلى اذن الإمام، ليس له وجه. لأنّه عندما قام اجماع الفقهاء على أنّ المجتهد يعمل بعنوان النيابه عن الإمام، فحينئذٍ تكون فتوى المجتهد وقضاوءه وكذلك إعمال ولايته مشروطه بإذن الإمام.

النتيجه :إن الاستدلال بمشهوره أبى خديجه لاثبات جواز تقليدالمتجزى، ضعيف. لأنّ الروايه وارده فى مورد القضاء لا فى مورد الافتاء،والمناط فى باب القضاء غير المناط فى باب الفتوى بل بيان متقدم، ولايمكن القول بأن هذه الروايه تقرر أنّ القاضى لا يجب أن يكون مجتهداًمطلقاً فكذلك المفتى أيضاً لا ـ يجب أن يكون مجتهداً مطلقاً، فلا يمكن القول بهذه الملازمه وقياس المناط فى باب القضاء على المناط فى باب الفتوى ولا يمكن سرايه الحكم الوارد فى الروايه فى مورد القضاء إلى مورد الافتاء بسبب تعدد المناط وتعدد الموضوع.

الدليل الثانى،على جواز تقليد المتجزى، الروايات التى ورد فيها أنّ الأئمّه عليهم السلام كانوا فى زمان حضورهم يُرجعون الناس إلى فقهاء ذلك العصر،ولا شكّ أنّه فى عصر المعصومين عليهم السلام لم يكن الراوى أو الفقيه حافظاً

لجميع أخبار الأئمّه ورواياتهم على الاطلاق، فبعضهم كان يحفظ عدّه روايات والبعض الآخر من الرواه كان يحفظ بعضاً آخر وهكذا كان البعض يعرف عدّه اُصول فقهيه. غايه الأمر أنّ عنوان راوى الحديث يصدق عليهم بوصفهم فقهاء، ولكن الفقيه والراوى لم يكونا فى نقلهماللروايه فى صدد بيان الحكم، والإمام كان يرجع السائل إلى هوءلاء

الأشخاص الذین یحفظون بعض الروایات ویبینون بعض الأحکام ویقول :

خذ معالم دینک من یونس بن عبدالرحمن أو من زکریا ابن آدم، وکذلک فإنّ المتجزی یستنبط بعض الأحکام الإلهیّه من أدله حجیّه الأحکام وبالتالی تکون فتواه مستنده إلی الحجّه.

وطبعاً هذا الاستدلال أیضاً محل تأمل واشکال، لوجوه:

أوّلاً ـ :إنّ هذه الروایات معلله فی ذیلها بوثاقه الراوی، فعندما یسأل الراوی من الإمام : هل أنّ یونس بن عبدالرحمن ثقه أم لا ؟ فالإمام یقول :

ثقه. فعندما یکون هذا الراوی ثقه یکون نقله للحکم الشرعی من الإمام صحیحاً وموثوقاً، ولذلک فإنّ أخباره ونقله عن الإمام سیکون حجّه، إذن فهذه الأدله تدلّ علی حجیّه خبر الثقه ولا تدلّ علی حجیّه فتوی المجتهد.

ثانیاً :إنّ المرجع الأصلی للأحکام فی زمان حضور الإمام، هو المعصوم نفسه وکان الناس یرجعون إلی الراوی فی عصر الحضور بلحاظ أنّه ینقل حکم وکلام الإمام، وحینئذٍ یکون کلام الراوی حجّه باعتبار بیانه ونقله لحکم الإمام، وحکم الإمام ضروری وقطعی ولا ربط بحجیّه رأی الفقیه.

ثالثاً :إنّ الأشخاص الذین کانوا ینقلون الروایات والأحکام الشرعیه من الإمام کان یصدق علیهم عنوان الفقیه فی الدین والمتفقه وعنوان الناظر إلی الحلال والحرام، وأمّا بالنسبه للمجتهد المتجزی فمورد شک، أی أنّ المتجزی الذی استنبط بعض الأحکام الشرعیه فی مسائل معدوده هل یصدق علیه عنوان الفقیه أو عنوان الناظر إلی الحلال والحرام، أم لا ؟ فإذاکان مشکوک الصدق فلاـ یمکن التمسک بحجیّه فتواه فی مورد الشک، إلاّأن یقال بأن عنوان الفقیه وعنوان راوی الحدیث یصدق علی المجتهدالمتجزی فیما إذا استنبط ما یعتد به من الأحکام وبالتالی یصدق علیه عنوان العارف بالحلال والحرام ویکون مشمولاً لأدله حجیّه الفتوی وتکون فتواه حجّه.

الدلیل الثالث، علی جواز تقلید المتجزی، سیره العقلاء، حیث إنّ العقلاءیرون جواز رجوع الجاهل إلی العالم مطلقا، والمتجزی عالم فی تلک المسائل التی استنبطها وبالتالی یکون مشمولاً لسیره العقلاء هذه، سواءًکان المتجزی عالماً بسائر أبواب الفقه أم لاـ بأن یکون ماهراً وقادراً علی الاستنباط فی بعض الأبواب، وعندما یکون عالماً تشمله سیره العقلاءعلی رجوع الجاهل إلی العالم، ومن الممکن أن یکون المتجزی أعلم فی فن خاصّ بالنسبه إلی المجتهد المطلق ویملک ماهره أکبر من المطلق،مثلاً نری فی العرف أنّ الطبیب المتخصص فی علاج أمراض العین ربّمایکون أکثر مهاره وأعلم من الطبیب المطلق والعام، رغم أنّ ذلک الطبیب المتخصص لا علم له فی مورد علاج مرض القلب أو مرض الکبد، ففی

هذا المورد نرى أنّ العقلاء يرجعون فى علاج مرض العين إلى هذا الطبيب المتجزى، إذن فسيره العقلاء تشمل جواز الرجوع إلى المتجزى فى الأحكام، والأدله اللفظيه لا ظهور لها فى الردع عن هذه السيره،وعندما لا تكون الأدله اللفظيه رادعه عن السيره تكون السيره حجّه وبالتالى يثبت جواز الرجوع إلى المتجزى.

ويمكن الإشكال على هذا الوجه أيضاً، أنّ رجوع العقلاء فى هذه الموارد مختلف، فتاره يرجع العقلاء فى علاج عضو خاص يرتبط بجميع الأعضاء، مثلاً إذا كان الإنسان يشكو من مرض فى قلبه وأنّ علاج هذاالعضو يرتبط بجميع أعضاء البدن، ولكن أحياناً لا يرتبط علاج عضوخاص بسائر أعضاء البدن من قبيل اليد والأُذن والعين، فإذا كان المرض يرتبط بجميع أعضاء البدن ففى هذا المورد يرجع العقلاء للطبيب المطلق ولا يرجعون للطبيب المتجزى والمتخصص فى علاج قسم خاصّ من الأمراض.

فإذا كان علاج ذلك العضو الخاصّ لا يرتبط بباقى أعضاء البدن، ففى هذا المورد يرجع العقلاء إلى الطبيب المتجزى بالرغم من وجود الطبيب المطلق، وأمّا فى صوره الشك مثلاً فى مرض الكبد فالعقلاء يشكون هل أنّ هذا المرض يرتبط بسائر أعضاء البدن أم لا ؟ فإذا كان يرتبط بسائرأعضاء البدن فلا يرجعون إلى الطبيب المتجزى، وفى مورد شك العقلاءفالمتعين هو القول بالاحتياط.

إذن فسيره العقلاء تختلف من مورد لآخر فى مسأله الرجوع إلى العالم، وحين الشك ينبغى التوقف والاحتياط، بمعنى عدم الرجوع إلى المتجزى. وحينئذٍ نقول بأنّ المسائل الدينيه من أهم المسائل، فحتّى لوكان المتجزى أعلم فى فن خاصّ ولكن احتمال أن يكون قول المجتهدالمطلق فى تلك المسأله أقرب إلى الواقع، فمع وجود مثل هذا الأحتمال تكون فتواه أقرب إلى الواقع ولا يمكن الرجوع إلى المتجزى فى هذه المسأله الخاصه، ومع وجود هذا الاحتمال لا يمكن القول بوجود السيره العقلائيه، لأنّ سيره العقلاء إنّما تجيز الرجوع إلى المتجزى فى صوره عدم

احتمال الخلاف، فلو احتمل الخلاف فإنّ السيره دليل لبّى ولا يمكن التمسك بها فى مورد احتمال الخلاف ومورد الشك، بل يمكن التمسك بهافى مورد القدر المتيقن وهو فتوى المجتهد المطلق، إذن ففى مورد الشك فى المسأله لا يمكن التمسك بالسيره، إلّا إذا كان الإشكال فى أصل الكبرى وأن نقول بأن فتوى المجتهد المطلق فى هذا المورد ليست بأقرب إلى الواقع، فإذا ناقشنا فى أصل هذه الكبرى وأنّ فتوى المجتهد المطلق ليست بأقرب إلى الواقع من فتوى المتجزى، ففى هذه الصوره تكون سيره العقلاء تامه، غايه الأمر أنّ الكلام فى : هل أنّ الشارع ردع عن سيره العقلاء فى مورد الرجوع إلى المتجزى، أم لا ؟ وهل هناك احتمال الردع

من الشارع عن هذه السيره أو لا يوجد مثل هذا الاحتمال ؟

الجواب :أن أدله جواز التقليد غير سيره العقلاء، هي الأدله اللفظيه من الآيات والروايات، والأساس في الدليل على جواز التقليد آيه النفر وآيه السوءال وهما لا تدلان على جواز التقليد، لأنّه أوّلاً :إنّ مصداق آيه السوءال:

«فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لاَتَعْلَمُونَ»منحصر بالأئمّه المعصومين عليهم السلام كماتقدّم مراراً ولا تشمل العالم غير المعصوم، لأنّ الآيه لا تقول : فسألوا أهل العلم إن كنتم لا تعلمون. فإذا كانت الآيه الشريفه تقول ذلك فتشمل العالم غير المعصوم، ولكن الآيه قالت: فاسألوا أهل الذكر، وأهل الذكر في اللغه وكذلك في العرف وفي سياق الآيات والروايات الشريفه لا يعطى معنى العلم. إذن أوّلاً :إنّ هذه الآيه تتعلق بالرجوع إلى الأئمّه عليهم السلام ليقتبس الناس معالم دينهم وأحكامهم الشرعيه من الأئمّه عليهم السلام لا من غيرهم من الذين يعملون بالقياس والمصالح المرسله وبالرأي.

ثانياً :إنّ آيه السوءال تهدف إلى تحصيل العلم، وتقول أنكم إذا لم تعلموابأمر من الاُمور فعليكم بالرجوع إلى العالم لتحصلوا على العلم بهذه المسأله، ولكنها لا تدلّ على لزوم الرجوع إلى العالم ولو لم تتمّ تحصيل العلم بالمسأله بأن تقبلوا كلامه تعبداً، والمطروح في مسأله التقليد هوالتعبّد بالفتوى وهذا المعنى لا تدلُّ عليه آيه السوءال، إذن فهذه الآيه لاتثبت حجيّه فتوى المجتهد.

أمّا آيه النفر فمنطوق الآيه يقول : «فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَهٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَهٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ»(1) وهذه الآيه لا مفهوم لها بأن غير المتفقه في الدين إذابيّن الحكم الإلهي للناس فبيانه غير حجّه، فمثل هذا المفهوم لا يوجد في

آيه النفر، إذن فهذه الآيه التي يستدلّ بها على حجيّه الفتوى لا ظهور لهافي الردع عن السيره المذكوره.

أمّا الروايات فمن أظهر هذه الروايات في هذا المورد مقبوله عمر بن حنظله، ففي هذه الروايه وردت بعض العناوين من قبيل : من نظر في حلالنا وحرامنا وحكم بأحكامنا فإني قد جعلته عليكم حاكماً. ويمكن القول إنّ عنوان الناظر إلى الحلال والحرام والعارف بالأحكام الإلهيّه وأحكام الأئمّه عليهم السلام منصرف عن مورد المجتهد المتجزي ولا يشمل المتجزي. وعليه فإذا قلنا بأنّ الدليل على جواز التقليد هو مقبوله عمر بن حنظله فحينئذٍ يشكل الأمر في التمسك بالسيره لجواز تقليد المتجزي إلّاأن نقول بأنّ المراد من المتجزي هو الشخص الذي يملك قدره علميه معتد بها على استنباط الأحكام الشرعيه لا أنّ المقصود من المتجزي كلّ شخص قادر على استنباط مسأله واحده أو مسألتين، فالمراد من

١- سوره التوبه : الآيه ١٢٢.

المتجزی هو الشخص الـذی یملک قدره معتد بها علی استنباط الأحکام الشرعیه، ففی هذه الصوره یصدق علیه عنوان العارف بالحلال والحرام والناظر إلی الحلال والحرام ویکون مشمولاً لمقبوله عمر بن حنظله.

وعلیه فهذه الروایه لا تکون رداعه عن سیره العقلاء أیضاً. إذن فی الجمله یمکن التمسک لحجیّه فتوی المتجزی بسیره العقلاء.

وقد ذکروا فی جواز تقلید المتجزی توفر شروط منها :

۱ – أن یکون المتجزی أعلم فی تلک المسأله الخاصه من المجتهد المطلق، فالمجتهد المطلق وبسبب کثره اشتغالاته وعدم توفر الفرصه لممارسه عملیه الاستنباط فی جمیع الفنون فـإنّ المجتهـد المتجزی یکون أدق وأعلم فی هـذا المورد الخاصّ، وإلاّ فمع احتمال أعلمیه المجتهدالمطلق لا یمکن الرجوع إلی المتجزی وتقلیده.

۲ – أنّ فتوی المجتهـد المتجزی فی المسأله التی استنبط الحکم الشرعی فیها لا ینبغی أن تکون مخالفه لفتوی المجتهـد المطلق والأعلم.

۳ – فی مورد الشک عند الخلاف فی الفتوی بین المجتهد المتجزی والمجتهد المطلق فی أنّ فتوی المتجزی فی هذه المسأله هل تختلف عن فتوی المجتهـد المطلق أم لا ؟ هنا یمکن التمسک باستصحاب عدم الاختلاف بین فتوی المجتهد المتجزی مع فتوی المجتهد المطلق، إذن فی

الجمله وبمقتضی سیره العقلاء یجوز الرجوع إلی المتجزی مع توفر هـذه الشروط المـذکوره ویکون تقلیـده صـحیحاً وحجّه، والأدله اللفظیه بدورها لیست ظاهره فی الردع عن سیره العقلاء علی حجیّه فتوی المتجزی.

مضافاً إلی أنّ المجتهـد المتجزی إذا کـان یملـک قـدره معتـدا بها علی استنباط الأحکام الشرعیه فإنّ اطلاق الأدله اللفظیه من الآیات والروایات یشمله ویدلّ علی جواز تقلیده، لأنّه یصدق علیه عنوان الفقیه والعارف بالحلال والحرام.

عدم الردع عن السیره

وبمقتضی اطلاق مدارک حجیّه الفتوی وکذلک بحکم سیره العقلاء یمکن القول بجواز تقلید المتجزی، إنّما الکلام فی وجود الردع عن سیره العقلاء وهل هناک ردع عن سیره العقلاء شرعاً بالنسبه لتقلید المتجزی أم

ص: ۲۳۰

لا ؟

من جمله الأدله على جواز التقليـد، آيه النفر، وقـد تقدّم أنّها لا ظهور لهافى الردع عن السـيره، لأنّ منطوق الآيه يكرر لزوم توجه طائفه من الأشـخاص ليتفقهوه فى الـدين ثمّ يعلمون الناس بالأحكام وينـذرونهم عنـدرجوعهم إليهم، ولكن مفهوم هـذه الآيه لا يعنى إذا بيّن غير الفقيه الحكم الشرعى وأنذر الناس فعلى الناس عدم قبول كلامه.

أمّا البحث عن رادعيه مقبوله عمر بن حنظله التى تقول : من روى حـديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا فإنى قـد جعلته عليكم حاكماً. فلقائل أن يقول إن اطلاق «من نظر فى حلالنا وحرامنا»يصـدق على من ينقل الروايه ويحفظ مقـدارا من الروايات، غايه الأمر لابدّ من توفر خصوصيتين فى هذه الروايه بحيث تكون منصرفه عمّن ينقل روايه واحده أو روايتين فى باب الأحكام الشرعيه.

أحـداهما :أن هـذه الروايه وارده فى باب القضاء وكـذلك فى خصوص الشـبهه الحكميه، من حكم بحكمنا وعندما يكون مورد الروايه وموضوعها يختصّ بباب القضاء فلا يمكن سرايه هذه الروايه إلى باب الفتوى.

والآـخرى :أن هـذه الروايه تقرر نصب القاضـى الـذى «عرف أحكامنا» وأمّا الشـخص الـذى يروى بعض الروايات ويعرف بعض مسائل الحلال والحرام فلا يصـدق عليه أنّه «عرف أحكامنا»، لأنّ مـدلول : عرف أحكامنا، يعنى أن هذه المعرفه قد اضـيفت إلى حكم الأـئمّه وبالتـالى فالشـخص يكون عارفاً بأحكام الأئمّه عليهم السـلام ، ولا شكّ أن أحكام الأئمّه كثيره، والعارف بأحكام الأـئمّه لابـدّ أن يملـك معرفه معتـدا بها بالأحكام لكى يمكن أن تكون هـذه الإضافه «عرف أحكامنا» صـحيحه من جهه الكثره، فمن يعرف بعض المسائل المعدوده فلا يتناسب مع عنوان : من عرف أحكامنا.

وكـذلك مـا ورد فى مشـهوره ابن أبى خـديجه حيث تقول : «يعلم شـيئاًمن قضايانـا فإنى قـد جعلته عليكم حاكماً»(١) . فقضايا الأئمّه عليهم السلام كثيره، فمن

١- وسائل الشيعه : ج ١٨، ص ۴ أبواب صفات القاضى باب ١ حديث ۵.

يعلم شيئاً منها يكون منصوباً من قبل الإمام للقضاء، والمراد من : يعلم شيئاً، يعنى الشىء الكثير لكى يكون متناسباً مع قضايا الأئمّه عليهم السلام وأحكامهم الكثيره، وإلاّ فمن يقول : شيء من البحر، ومعلوم أنّ حدودالبحر غير متناهيه فهل يمكن القول أن : شىء من البحر، يصدق على قطره أو قطرتين ؟ كلا، فهذه العباره : شىء من البحر، يمكن أن تصدق على النهر أو على بحيره على الأقل حتّى يمكن أن تكون النسبه للبحر صحيحه ومتناسبه، وهكذا فى مورد : يعلم شيئاً من قضايانا، فيجب أن

يكون ذلك الشىء والعلم بذلك الشىء يعنى الكثير من الأحكام، حتّى يمكن للقاضى أن يكون منصوباً للقضاء من جانب الأئمّه عليهم السلام .

النتيجه، مع وجود هاتين الخصوصيتين، أحداهما أنّ المقبوله وارده فى مورد القضاء، والأُخرى أن نصب القاضى للأئمّه وأنّ منصب القضاء يختصّ بمن : عرف أحكامنا. وهذه النسبه فى معرفه أحكام الأئمّه تصدق على العارف بالكثير من الأحكام الإلهيّه وما يعتد بها من الأحكام لكى تتناسب هذه المعرفه مع أحكام الأئمّه، فإنّ المتجزى الذى استنبط الحكم الشرعى فى مسأله واحده أو فى بعض المسائل القليله لا يصدق عليه عنوان : من عرف أحكامنا.

ثالثا:على فرض عدم وجود هذا الانصراف، فنقول إنّ الروايه مجمله فى مدلولها فهل أن قوله : روى حديثنا وعرف أحكامنا، يصدق على المتجزى، أو لا ؟ وما هو مقتضى القاعده ؟

مقام القضاء:

الجواب :لدينا روايه صحيحه فى مورد القضاء تدلُّ على أنّ القضاء هو منصب النبى صلى الله عليه و آله والإمام المعصوم عليه السلام ، فعن هشام بن سالم عن سليمان بن خالد عن أبى عبداللّه عليه السلام : «اتقوا الحكومه فإنّ الحكومه (يعنى فإنّ القضاوت)

إنّما هى للإمام العالم بالقضاء، العادل فى المسلمين من نبى أو وصى نبى»(۱) .

وهذه الروايه تحصر حقّ الحكومه والقضاء للنبى وللإمام، ولكن من أين نفهم أنّ الحكومه فى هذه الروايه بمعنى القضاء لا بمعنى السلطه على

۱- وسائل الشيعه : ج ۱۸، أبواب صفات القاضى، باب ۳ حديث ۳.

المجتمع ؟ وذلک بقرينه أنّ الروايه تقول : فإنّ الحکومه إنّما هی للإمام العالم بالقضاء. وعليه فالحکومه هنا بمعنی القضاء لا بمعنی السلطه علی الاُمور الاجتماعيه والسياسيه.

النتيجه:أنّ المستفاد من هذه الروايه حصر الحکومه والقضاء بالنبی ووصی النبی وهو الإمام المعصوم. وحينئذٍ يرد هذا السوءال : هل أنّ هذه الروايه قد ورد فيها التخصيص والاستثناء وأن غير النبی وغير الوصی يحقّ لهم القضاء أيضاً، أو لم يرد مثل هذا التخصيص للعام ؟

الجواب :إنّ هذه الروايه العامه مخصّصه بمقبوله عمر بن حنظله، ومفادهاأن غير النبی وغير وصی النبی وأی الإمام المعصوم منصوب للقضاء أيضاً من قبل النبی لی الله عليه و آله أو الإمام المعصوم عليه السلام وله حقّ الجلوس فی مجلس القضاء.

ولکن من هذا الذی يحقّ له القضاء ؟ إنه : من عرف أحکامنا ونظر فی حلالنا وحرامنا، فمثل هذا الشخص مستثنی من ذلک العام فی الروايه السابقه وبالتالی يجوز له القضاء، وإذا لم نتمکن من القول أنّ مقبوله عمرابن حنظله تدلُّ علی التخصيص وعلی جواز القضاء لمن عرف أحکامنا،فمن هو العارف بالأحکام والمنصوب للقضاء من قبل الإمام ؟ هل أنّه العارف بالأحکام الذی ورد فی سياق المقبوله مقيداً بکونه : من عرف بأحکامنا، وهل يصدق هذا العنوان علی من عرف مسأله أو مسائل معدوده من الأحکام، أو لا يصدق ؟ فيدور الأمر بين الأقل والأکثر فی الخارج من العام، وفی دوران الأمر بين الأقل والأکثر فمقتضی القاعده خروج القدر المتيقن، وهو المجتهد المطلق، مثلًا لو قيل : اکرم العلماء،

فهذا عام ويوجد هناک دليل خاصّ يقول : لا تکرم العالم الفاسق. فلا شکّ أنّ العالم الفاسق خارج من دائره العام وهو : اکرم العلماء، يعنی أنّ مقتضی العام : اکرم العلماء، هو شمول الاکرام للعالم العادل والعالم الفاسق، فلو لم

يکن هناک مخصص لهذا العام فيجب احترام واکرام جميع العلماء العدول والفساق علی السواء. ولکن ورد دليل خاصّ يقول : لا تکرم العالم الفاسق، وهذا الدليل المخصّص يخرج العالم الفاسق من دائره العام : اکرم العلماء، غايه الأمر أنّ معنی الفسق مجمل ولا نعلم هل أنّ مفهوم الفسق يصدق علی من يرتکب الذنوب الکبيره فقط أو أنّ مفهوم الفسق يصدق علی مرتکب الکبيره والصغيره أيضاً. فيدور الأمر بين الأقل والأکثر، فی مفهوم الفسق، وحينئذٍ فبالنسبه للشخص المرتکب للکبيره فهو خارج قطعاً من ذلک العام بدليل المخصّص : لا تکرم العالم الفاسق، وأمّا مرتکب الصغيره فنشک هل أنّه خرج من دائره العام : أکرم العلماء، بهذا الدليل المخصّص، وفی مورد الشک نتمسک بأصاله العموم وأن : أکرم العلماء،شامل للعالم المرتکب للصغيره أيضاً فيجب اکرامه واحترامه لأننا نشک فی خروجه وتخصيصه فنتمسک بعموم : اکرم العلماء.

وهکـذا فیمـا نحن فیه فإنّ مقتضـی أصاله العموم : اتقوا الحکومه فإنّ الحکومه إنّما هی للإمام العالم بالقضاء، فهـذا عام، وأصاله العموم تحصـرمقام القضاء للنبی صـلی الله علیه و آله وللإمام المعصوم علیه السـلام ، وقدخرج عن هذا العموم لوجود المخصّص وهو مقبوله عمر بن حنظله وهـذا المخصـص هو : من عرف أحکامنا، فیجوز له القضاء ویکون منصوباً من قبل الإمام، فمن عرف الکثیر من أحکام الأئمّه علیهم السلام یحقّ له القضاء.

وأمّا من عرف بعض المسائل المعـدوده فی القضاء وعرف بعض الأحکام الشـرعیه، نشک : هل أنّه خارج من أصاله العموم التی تحصـرمنصب القضاء بالنبی صـلی الله علیه و آله والإمام المعصوم علیه السـلام ، أولم یخرج ؟ فنشک فی الاسـتثناء والتخصـیص وحینئـذٍ نتمسـک بأصـاله العمـوم، وعلیـه فـإنّ المجتهـدالمتجزی لا ـ یجـوز لـه القضـاء لأـنّ عنـوان المخصـص هـو : مـن نظر فی حلالناوحرامنا وعرف أحکامنا، وهذا العنوان لا یصدق علی المتجزی.

إذن فمقتضـی القاعـده أنّ القـدر المتیقن الخارج من أصاله العموم هوجواز القضاء للمجتهد المطلق، وأنّ المجتهد المطلق خارج ومسـتثنی من ذلـک العـام، ونشـک حینئـذٍ فی المجتهـد المتجزی هـل هو خـارج عن ذلـک العام أیضاً ویحقُّ له القضاء، أو لا ؟ ومقتضی القاعده عدم خروجه من ذلک

العام وعدم جواز القضاء بالنسبه له.

مضافاً إلی أنّ باب القضاء یختصّ بخصوصیات لا توجد فی باب الافتاء، منها:

أوّلاً ـ : فی باب القضاء هناک إلزام للقاضـی علی المقضـی علیه بحکم الولایه للقاضـی، وهـذا یعنی أنّ المقضـی علیه یجب علیه الالتزام بالحکم الصادر من القاضی الذی له الولایه فی هذا المورد، ولکن فی باب الإفتاءلا یوجد إلزام بالحکم الشرعی، فالمفتی والمجتهـد لا ـ یحقّ له إلزام المقلِّدبقبول فتواه، بـل ینبغی علیه فی بـاب الإفتـاء الإخبار بالحکم الإلهی والإفتاء بالحکم الشـرعی لا الإلزام بالحکم.

ثانیاً :لا أحـد غیر اللّه تعالی یحقُّ له إلزام الآخرین بحکم معین، فاللّه تعالی هو المالک الحقیقی لجمیع الأشـیاء وجمیع الکائنات وهو ربّ العـالمین وله الحقّ فی إلزام عبـاده بـأمر وحکم من الأحکـام، ولیس للآخرین الحقّ فی ذلک سواء ما ورد فی الروایات فی بـاب الأمربـالمعروف والنهی عـن المنکر وأن الآـمر بـالمعروف والنـاهی عـن المنکر لـه حـقّ إلزام الطرف المقابـل بـالعمل بالمعروف أو ترک المنکر بشروط معیّنه،منها: أن یکون الآمر بالمعروف نفسه عاملاً بالمعروف وتارکاً للمنکر، وإلاّ

فإن كان الآمر بالمعروف تاركاً له أو كان الناهی عن المنكر عاملاً به فليس له حقّ إلزام الآخرين بذلك.

النتيجه، فی باب القضاء عندما يكون للقاضی حقّ الإلزام علی المقضی عليه فربّما يلزم المقضی عليه أمراً علی خلاف تكليفه الشرعی أی تكليف المقضی عليه، لأنّ المقضی عليه ربّما يكون مقلداً لمجتهد معيّن وهذا القاضی يلزمه بعمل مخالف لفتوی مقلِّدِه. فمع وجود هذه الخصوصيه المخالفه للأصل فی باب القضاء لا يمكن القول إنّ مقبوله عمر بن حنظله الوارده فی باب القضاء تشمل أيضاً باب الفتوی، لابالملازمه العرفيه ولا ـ من حيث إلغاء الخصوصيه، لأنّ الخصوصيه فی باب القضاء غير الخصوصيه فی باب الإفتاء، ولا ـ من خلال تنقيح المناط، لأنّ تنقيح المناط إنّما يكون موءثراً إذا كان قطعياً فی مورد الإفتاء، وعندما لايمكن سرايه مقبوله عمر بن حنظله من مورد القضاء إلی مورد الفتوی،فحينئذٍ من البديهی أن لا تكون مقبوله عمر بن حنظله رادعه عن سيره العقلاء فی مورد جواز فتوی المتجزی، ولا ترتبط اطلاقاً بباب الفتوی،وعندما تكون المقبوله مختصه بباب القضاء فلا يمكن أن تكون رادعه عن سيره العقلاء الداله علی جواز تقليد المتجزی.

وكيف كان، فتقليد المتجزی جائز، ولا رادع شرعاً وعقلاً عن اتباع المجتهد المتجزی فی المسأله التی استنبط حكمها، وطبعاً مع الشروط الأربعه التی سبق بيانها. هذا تمام الكلام فی حجيّه فتوی المجتهد المتجزی.

الجهه الرابعه: نفوذ قضاء المتجزی وعدمه

أمّا الكلام فی الجهه الرابعه من حيث نفوذ قضاء المتجزی وعدم نفوذه،وقد تبيّن توضيح هذا الموضوع من خلال ما تقدّم من الكلام فی الجهه الثالثه، لأنّ روايه سليمان بن خالد عن الإمام الصادق عليه السلام التی تقدم بيانها،تحصر مقام القضاء بالنبی ووصيه الإمام المعصوم، ومن هذا الحصر ومن عموم مقام القضاء للنبی والوصی استثنی المجتهد المطلق وذلك من خلال الأدله الخاصه ومقبوله عمر بن حنظله التی تقرر أنّ العارف بالأحكام والناظر إلی الحلال والحرام منصوب للقضاء من قبل الإمام المعصوم عليه السلام ، وهذا العنوان، أی عنوان الناظر إلی الحلال والحرام والعارف بالأحكام ومن حكم بحكمنا صادق فی مورد المجتهد المطلق، ولكن هل هو صادق أيضاً علی المجتهد المتجزی ؟ فهو مشكوك، ومقتضی القاعده عند الشك

عدم التخصيص وعدم جواز قضائه، وكذلك عند الشك فی منصب القضاءوهل أنّ للمتجزی الحقّ فی القضاء، فبمقتضی قاعده عدم جعل القضاء له يدخل هذا المورد فی ذلك العام.

ص: ۲۳۵

وهکذا بالنسبه لولایه المتجزی للاُمور الاجتماعیه فهل ولایته نافذه أم لا ؟ مقتضی القاعده عدم نفوذ ولایته، لأنّ مقتضی الأصل وقاعده عدم ولایه أحد علی أحد سوی اللّه تعالی لأنّ ولایته ذاتیه، فلابدّ من جعل ولایه اعتباریه من قبل اللّه تعالی لأحد الأشخاص لیخرج بالتالی عن عموم تلک القاعده وذلک الأصل وهو : أصل عدم ولایه أحدٍ علی أحد،وقد خرج النبی صلی الله علیه و آله والإمام المعصوم علیه السلام عن هذه القاعده والأصل وجعلت لهم الولایه بالأدله الأربعه : الکتاب والسنّه والإجماع وحکم العقل، فکان للنبی والأئمّه ولایه مطلقه بهذه الأدله الأربعه، کما تقول الآیه الشریفه : «النَّبِیُّ أَوْلَی بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَنفُسِهِمْ»(۱) .

وکلّ إنسان له الحقّ والولایه فی التصرف فی شوءوناته وتقریر مصیره وماذا یدرس وأین یسافر وأی منهج یتخذه فی حیاته وهکذا، ولکن النبی الأکرم والأئمّه المعصومین علیهم السلام هم أولی بهذا الإنسان من نفسه فی التصرف بشوءون حیاته وتقریر مصیره «إِنَّمَا وَلِیُّکُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِینَ ءَامَنُواْ الَّذِینَ یُقِیمُونَ الصَّلَوةَ وَیُؤْتُونَ الزَّکَوةَ وَهُمْ رَاکِعُونَ»(۲) فبمقتضی الروایات والإجماع ومقتضی حکم العقل ثبوت الولایه المطلقه للنبی صلی الله علیه و آله والإمام علیه السلام علی الأحکام والأموال ونفوس أفراد المجتمع وتطبیق الاُمورالاجتماعیه.

وأمّا بالنسبه لغیر المعصوم والفقیه فاثبات الولایه المطلقه له محل نزاع،فمشهور العلماء قالوا بعدم ثبوت الولایه المطلقه للفقیه، ومن جمله مشاهیر العلماء آیه اللّه الخوئی والمرحوم الشیخ الأنصاری رحمهماالله ، وعلی

فرض تمامیه أدله النیابه العامه للفقیه فإنّ الضروره تقدّر بقدرها، لأنّ الولایه علی الاُمور العامه وولایه الإنسان علی غیره سواء فی بیان الأحکام الشرعیه أم فی التصرف فی الاُمور الاجتماعیه مخالف للأصل والقاعده، وقد ورد عن الإمام علی علیه السلام قوله : «لا تکن عبد غیرک وقد جعلک اللّه حرّاً». ولکن نقول بالولایه للمجتهد المطلق بمقدار دفع الضروره وحفظ النظام الاجتماعی، وأمّا ثبوت هذه الولایه للمتجزی فمشکوک ومقتضی القاعده فی مورد الشک عدم نفوذ ولایته وعدم نفوذ ولایه أحد علی أحد،وعلی هذا الأساس یتبیّن أیضاً عدم نفوذ قضاء المجتهد المتجزی وعدم نفوذ ولایته، ومقتضی القاعده فی مورد جعل الولایه له، عدم جعل الولایه.

۱- سوره الأحزاب : الآیه ۶.

۲- سوره المائده : الآیه ۵۵.

هذا تمام الكلام فی الأحكام المترتبه علی المجتهد المطلق والمتجزی من جهات الأربعه التی تلوناها.

قال اللّه عزّوجلّ «یَآ أَیُّهَا الَّذِینَ ءَامَنُوآاْ أَطِیعُواْ اللَّهَ وأَطِیعُواْالرَّسُولِ وَأُوْلِی الْاءَمْرِ مِنكُمْ»(۱)

الفصل السابع:انفتاح باب الاجتهاد ومبانیه وبطلان نظریه انسداد باب الاجتهاد

مبانی الاجتهاد

البحث هنا فیما یخصّ مبانی الاجتهاد وما یتوقف علیه تحصیل الاجتهاد، فلا شکّ أنّ الاجتهاد یحتاج إلی مبانی واُصول یتوقف علیها،

۱- سوره النساء : الآیه ۵۹.

فما هی هذه الأُمور ؟

یمکن بیان المسأله بشکل عام من جهتین :

١ – البحث فی شرائط الاجتهاد ومن له القدره علی العمل برأیه فی مورد فهم الأحکام الشرعیه واستنباطها من أدلتها، وسنبحث هذه الجهه فی باب التقلید إن شاء اللّه وما هی شرائط المفتی والمجتهد، ومن هو المجتهد ؟

الجواب :إنّ شروط المجتهد عباره عن : العقل، البلوغ، العلم، الإیمان،العداله، الذکوریه، طهاره المولد و...، حیث سیأتی تفصیل الکلام عنهالاحقاً إن شاء اللّه تعالی.

٢ – البحث فی مبانی تحصیل الاجتهاد، فما هی المبانی والأُمور التی یتوقف علیها تحصیل الاجتهاد ؟

الجواب :إنّ حقیقه الاجتهاد عباره عن : تحصیل الحجّه وإقامه الحجّه علی الحکم الشرعی من المنابع والمدارک الشرعیه والعقلیه المعتبره فی مقابل المقلِّد، وربّما یکون المقلِّد قادراً علی إقامه الحجّه علی الحکم الشرعی غایه الأمر إن إقامه الحجّه علی الحکم الشرعی من قبل المقلِّد

غیر مستند إلی أدله الأحکام، بل مستند لقول وفتوی المجتهد فی الحکم الشرعی. وحینئذٍ نعرف أن حقیقه الاجتهاد عباره عن إقامه الحجّه علی الحکم الشرعی.

وتاره نقول أن حقیقه الاجتهاد عباره عن: ملکه علمیه قائمه فی النفس وقدره علی استنباط الحکم الشرعی، کما ذکر ذلک الشیخ البهائی فی تعریفه لحقیقه الاجتهاد.

وتاره أُخری نقول أن حقیقه الاجتهاد عباره عن: استنباط الحکم الشرعی والعمل الخارجی، وعلیه فإنّ حقیقه الاجتهاد عباره عن استنباط الحکم الشرعی من الأدله الشرعیه.

ولکن ما هی الأُمور التی یتوقف علیها الاجتهاد ؟ الاجتهاد بهذا المعنی یقوم علی رکنیین أساسیین :

أحدهما،عباره عن معرفه الأدله الشرعیه والعقلیه، فالشخص الذی یریدإقامه الدلیل والحجّه علی الحکم الشرعی یجب علیه أوّلاً معرفه الحجّه لکی یستطیع إقامه الحجّه علی الحکم، ثمّ یلزمه لمعرفه الحجّه الإلهیّه

بعض الأُمور.

الآخر :بعد معرفه الحجّه الشرعيه وإقامه الحجّه على الحكم الشرعى، أن يكون بإمكانه تطبيق الحجّه الشرعيه على مصاديق الأحكام الشرعيه.

إذن يجب عليه معرفه الأُمور الدخيله فى معرفه الحجّه وفهم الحجّه، وبعدذلك يتحرك على مستوى تطبيق هذه الحجّه على موارد الأحكام الشرعيه.

المهم أن إقامه الحجّه على الحكم الشرعى يحتاج لمعرفه الحجّه ويحتاج لمعرفه أى العلوم المبيّنه للحجّه وما هى العلوم الدخيله فى معرفه الحجّه على الحكم الشرعى والعلوم التى غير الدخيله فى ذلك.

علم الصرف والنحو:

من جمله العلوم التى تعتبر من مبادئ الاجتهاد : علم النحو والصرف،فالمجتهد يجب أن يعلم بأنّ الفاعل مرفوع، المفعول منصوب، المضاف إليه مجرور، لأنّه من خلال اختلاف العرب فى كلامهم يحصل اختلاف فى معنى هذه الكلمات، ولذلك يجب على المجتهد فى الجمله معرفه علم النحو والصرف، وهكذا يجب عليه فى الجمله معرفه علم المنطق، بأن يعرف ما هى الحجّه، وما هى القضيه السالبه الكليه والموجبه الكليه وأقسام القياس الاقترانى وشروطه واقسام القياس الاستثنائى وأمثال ذلك، لأنّ العلم بالقواعد المنطقيه فى الجمله دخيل فى صحّه الاستدلال وعدم صحته على الحكم الشرعى والمسائل الشرعيه، وكذلك أن يكون عارفاً فى الجمله بعلم اللغه ويعرف مثلاً ماذا تعنى كلمه الخمس والزكاه وما إلى ذلك.

علم اللغه:

ومن جمله ما يتوقف عليه الاجتهاد، علم اللغه، فمعرفه اللغه تعتبر مقدمه للاجتهاد، لأنّ المجتهد يتحرك على مستوى معرفه المدارك الاستنباطيه للأحكام الشرعيه من الكتاب والسنّه، وهذا يتوقف على معرفه مواد المفردات والألفاظ فى الكتاب والسنّه ومعرفه معنى ظاهراللفظ النص، العام والخاصّ، المطلق والمقيد، المجمل والمبين و...،

ويحتاج كذلك إلى فهم ظهور اللفظ ومعرفه معنى ظاهر كلمات الشارع الوارده فى سياق الآيات والروايات ويعلم ما هو المقصود بالحقيقه الشرعيه، وما هى الألفاظ المشتركه والمعيّنه، وأنّ الظاهر هل هو حجّه أوغير حجّه، ويعرف معنى النصّ والمجمل والموءول وغير ذلك، وهذا كلّه يحتاج إلى معرفه علم اللغه.

وكذلك الهيئات العارضه على مفردات الألفاظ، مثل : هيئه ضرب،

يضرب، ضارب، مضروب. فهذه الهيئات للفعل والفاعل، والفعل الماضى والمضارع والأمر، كلّ واحد منها بإمكانه تغيير معنى مفردات الكلام،وبسبب اختلاف هيئات المعانى فإنّ مفردات الكلام وجملاته تتغير أيضاً،مثلاً الفعل الماضى يدلُّ على النسبه التحققيه، وفعل الأمر يدلُّ النسبه الايجابيه والانشائيه، والفعل المضارع يدلُّ على النسبه الترغيبيه والانتضاريه، واسم الفاعل والمفعول يدلُّ على النسبه الصدوريه والوقوعيه وهكذا...

المقصود أنّ المجتهد ومن أجل تحصيل ملكه الاجتهاد واستنباط الحكم الشرعى يحتاج إلى فهم المفردات والهيئات التركيبيه الوارده فى كلام الشارع فى لسان الكتاب والسنّه وفى سياق الآيات والروايات،ويجب على المجتهد فى الجمله أن يتعرف على هذه العلوم العربيه بقدرالضروره والحاجه لا بمقدار تضييع العمر والتوسع الذى لا طائل معه.

علم الفلسفه والكلام:

ومن العلوم التى لا ـ يتوقف عليها الاجتهاد، علم الفلسفه والكلام، لأنّ علم الكلام يبحث عن أحوال المبدأ والمعاد، والبحث فى أحوال المبدأوالمعاد دخيل ومؤثر فى إيمان الإنسان واعتقاده بأُصول الدين، والإيمان بالتوحيد والمعاد وأُصول الدين الأُخرى واجب على كلّ شخص، سواءًالمجتهد أو غير المجتهد ولا تختصّ معرفتها بالمجتهد.

وعلى هذا الأساس فإنّ علم الكلام غير دخيل فى الاجتهاد واستنباط الحكم الفقهى، وكذلك علم الفلسفه لأنّ الفلسفه تبحث عن حدوث العالم وقدمه وعن أصاله الوجود والماهيه وعن الإمكان وعدم إمكان الوجودات، وهذه المعرفه ربّما تتدخل فى الجانب الاعتقادى للإنسان ولذلك لا تختصّ بالمجتهد، وفى هذه الموارد يحتاج المجتهد وغيرالمجتهد إلى تقويه عقائده والتعرف على هذه العلوم، ومن هنا فإنّ الفلسفه لا تختصّ بالمجتهد ولا تدخل فى عمليه استنباط الحكم الشرعى، نعم إذاأراد الشخص أن يكون فيلسوفاً ويكون على حدّ تعبير الفلاسفه : يصيرعالما عقلياً مضاهياً للعالم العينى، فعليه دراسه هذا العلم، و لا شك أنّ الفلسفه وعلم الكلام وكلّ علم آخر ينفع الإنسان إذا ورده من الطريق الصحيح ومن خلال مشروعيه الكتاب والسنّه، وإلّا فكما تقدّم، لا دخل للفلسفه فى الاجتهاد وعلم الفقه.

علم التفسير:

ومن جمله ما يتوقف عليه الاجتهاد، علم التفسير، لوجود خمسمائه آيه قرآنيه تقريباً ترتبط ببيان الأحكام الشرعيه وتسمّى : آيات الأحكام،

ص: ۲۴۰

أى الآيـات الـتى تبيّن الأحكـام الإلـهيّه من قبيـل : وجوب الغسـل، وجوب الوضوء، وجوب التيمم، وجوب الصـلاه والصوم و...، فيجب على المجتهـدعلى الأقل معرفه تفسـير وتأويل معانى هـذه الآيات ليسـتطيع بـذلك اسـتنباط الحكم الإلهى من هذه الآيات بشكل عام أو بشكل خاصّ.

علم الأصول:

ولكن العمـده فيمـا يتوقف عليه الاجتهـاد وتحصـيله هو : علم الاُـصول،لأـنّه لاـ توجـد أى مسـأله من مسائـل علم الفقه إلاّـ وعلم الاُـصول دخيـل فى استنباطها، ويمكن القول إن الاجتهـاد فى الفقه متوقف على الاجتهـاد فى علم الاُصول، ولا يكون الشـخص صاحب نظر فى المسائل الفراعيه بـدون أن يكون صاحب نظر واجتهاد فى علم الاُصول، لأنّه سـبق وأن قلنا إنّ الشـرط الأساسـى للاجتهاد أمران :

١ – معرفه الحجّه على الأحكام الشرعيه، وبعباره اُخرى أن يكون المجتهد عارفاً بحجج الأحكام.

٢ – إقـامه الحجّه وتطبيقهـا على المسائل الشـرعيه، وفى ذلك تكون الحجّه على الأحكام الشـرعيه مقتبسه من علم الاُصول، فعلم الاُصول يوفر المدارك اللازمه لإقامه الحجّه والدليل على الحكم الشـرعى، والحجّه أو الدليل على الحكم الشـرعى إمّا أن يكون لفظياً أو لبيّاً وعقلياً، والأدله اللفظيه عباره عن : الكتاب والسـنّه، والأدله اللبيّه عباره عن : حكم العقل،الإجماع، سيره العقلاء، سيره المتشرعه.

النتيجه:إنّ الركن الأساسـى للاجتهاد وما يقيم الحجّه الشـرعيه هو علم الاُصول حيث يتكفل من جهه بيان الحجّه الشـرعيه اللفظيه للأحكام، ومن جهه اُخرى يبين الحجّه اللبيّه والعقليه للأحكام، ولولا مانع لكان علم الاُصول مصحح للحجّه الشرعيه والعقليه.

وفى علم الاُصول فإنّ الحجيّه تثبت بالأدله الأربعه : الكتاب، السنّه،الإجماع، حكم العقل. وعندما يكون الركن الأساس للاجتهاد هو تحصـيل الحجّه على الأحكـام الشـرعيه من الكتاب والسنّه، فحينئـذٍ بما أنّ الكتاب والسـنّه باللغه العربيه، فإنّ فهم وتشـخيص ظهور هذه النصوص فى الكتاب والسنّه بحاجه لمعرفه العلوم التى تقدّم بيانها.

مثلاً القرآن الكريم يقول : «فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا»(١) هذا

١– سوره النساء : الآيه ۴۳.

يستدعى البحث عن معنى كلمه «تيمم» ومعنى كلمه «صعيد»، فهذه الألفاظ ماذا تعنى فى ظاهرها وما هو المعنى الذى استعمل فيها ؟ ومعلوم أنّ مرجع تشخيص الظهورات هو العرف، ولكن تحصيل هذا المعنى الظاهر من الألفاظ لدى أهل اللغه يحتاج إلى علم اللغه لتتبين معانى مفردات الكتاب والسنّه وبالتالى تحصيل الحجّه على الحكم الشرعى.

على أيّه حال فإنّ الاجتهاد يتوقف على علم اللغه، الصرف، النحو،التفسير، الرجال ولا سيّما علم الاُصول، ومن أجل تحصيل هذه العلوم يجب على المجتهد السعى وبذل الجهد فى ذلك والاستعانه باللّه تعالى وطلب التوفيق منه لتحقيق عمليه استنباط الأحكام الشرعيه من نصوص الكتاب والسنّه.

علم الرجال:

ومن جمله المبانى التى يتوقف عليها الاجتهاد «علم الرجال» وعلم «الدرايه»، وبالرغم من أنّ المرحوم الآخوند لم يذكر فى الكفايه علم الرجال فى سياق ذكره لما يتوقف عليه الاجتهاد، وربّما كان نظره أنّ الخبر الموثوق الصدور عن المعصوم حجّه، والروايات الداله على حجيّه خبر الواحد محموله على الخبر الموثوق الصدور عن المعصوم، فالخبرالثقه بما هو خبر ثقه لا موضوعيه له للحجيّه، وعليه فلا يحتاج الاجتهادلعلم الرجال، فكلّ خبر يراه المجتهد موثوق الصدور عن المعصوم فهوحجّه.

وأمّا تحقيق المسأله وإثبات حاجه الاجتهاد لعلم الرجال، فلو أننا قلناأن خصوص خبر العادل حجّه واستفدنا من أدله حجيّه خبر الواحد -وهى مفهوم آيه النبأ وسيره العقلاء - حجيّه خبر العادل، فهذا يحتاج إلى تحقيق لتمييز العادل من غير العادل، وهذا التمييز والتحقيق يحصل من خلال علم الرجال، فإذا قلنا إنّ موضوع الحجيّه فى خبر الواحد هو خبرالثقه لا الخبر الموثوق الصدور عن المعصوم، فهذا أيضاً يحتاج لتشخيص خبر الثقه وتمييزه عن خبر غير الثقه، وهذا أيضاً مرتبط بعلم الرجال، غايهالأمر أنّ الحاجه للتحقيق فى مورد الرجال والروايات مختلف، فالمجتهدالذى يرى أنّ عمل المشهور بالخبر الضعيف جابر للسند وأن إعراض المشهور عن الخبر حتّى لو كان قوى السند، موجب لضعف الخبر، وعلى هذا الأساس لا يحتاج للتحقيق فى الكثير من موارد علم الرجال، لأنّ

الروایه حتّی لو کانت مجهوله وکانت مورد عمل المشهور فهی حجّه ویوءخذ بها ولو کانت ضعیفه السند، وفی هذا المورد لا یحتاج المجتهد إلی کثیر تحقیق فی الرجال والروایات، إلاّ فی موارد وجود شبهه وخلاف فی : هل أنّ هذا الخبر مشهور أو غیر مشهور، ففی هذا المورد فقط یحتاج المجتهد للتحقیق والبحث فی علم الرجال.

علی أیّه حال فالحاجه لعلم الرجال فی تحصیل الاجتهاد ولو فی الجمله موجوده ومجرّد القول بلزوم التمسک بالروایه الموثوقه الصدور لایغنی عن علم الرجال، لأنّ أسباب الوثوق بصدور الروایات توءخذ من علم الرجال وهل أنّ هذا الراوی ثقه لیمکن الوثوق بصدور روایته عن المعصوم ؟ إن تشخیص هذا المعنی مرتبط بعلم الرجال، وطبعاً هناک توثیقات وردت من قدماء الأصحاب ومن المتأخرین من علماء الرجال والحدیث، ولکن جمیع هذه التوثیقات سواءً من قبل المتأخرین کالمجلسی والشیخ البهائی رحمهمالله ، أو من قدماء الأصحاب کالنجاشی والکشی والشیخ الطوسی رحمهم الله وأمثالهم، وقعت مورد النقاش والنقد، ولاشک بأن هذه التوثیقات تحتاج إلی تحقیق ودراسه معمقه حتّی یعلم ما إذا کان راوی الحدیث ثقه فی علم الرجال لیکون بالإمکان استنباط الحکم الشرعی من هذه الروایه، أم لا ؟

إنّ القدماء وعلماء السلف بذلوا جهوداً کبیره فی استخلاص هذه النتیجه وهی وجود کذّابین ووضّاعین للحدیث فی عصر حضورالمعصومین علیهم السلام ، وفی عصر الإمام الصادق علیه السلام کان هناک بعض الکذّابین الذین ورد النصّ علیهم بالتعیین وتبیّن وجود أحادیث مجعوله بعد عصرالإمام الصادق علیه السلام من قبل هوءلاء الکذّابین والوضّاعین.

وقد ورد فی روایه عن الإمام الصادق علیه السلام : أنّ المغیره دسّ فی حدیث أبی أربعه آلاف حدیث، ولکن هذا الدس وهذه الروایات الموضوعه قدکشف الغطاء عنها القدماء، ولکن الکلام فی حدود هذا الدس والجعل ؟

هل أنّ الجعل یشمل روایه کامله أو أنّ الجعل یخصّ بعض مقاطع الروایات أو الکلمات الوارده فی الروایات ؟ فربّما لا تکون الروایه مجعوله بکاملها، ولکن تم تحریف بعض کلمات الروایه من قبیل تغییرحرف «واو» و«الف» وهذا یوءدی بالتالی إلی سقوط الروایه عن الاعتبار،ومعلوم أن هذا النمط من الدس فی الروایات وفی الکلمات کثیر، ولذلک فإنّ الروایات الموقعه، أی الروایه التی تکتب کرساله للإمام ویقوم الإمام بدوره فی الإجابه عنها بشکل مکتوب، والروایات الموقعه والتی فیهاامضاء الإمام تعتبر ضعیفه، لاحتمال الدس والجعل زیاده ونقیصه فی تلک الرساله وفی ذلک الجواب.

عندما کنا فی النجف الأشرف کان هناک مسجد قدیم جدّاً یقع مقابل الحرم الشریف لأمیرالموءمنین علیه السلام یسمّی المسجد الهندی المعروف والذی بناه أشخاص خیّرین من الهند وکانت له موقوفات وترسل إلیه النفقات،وقد ذکر فی کتابه الوقف لهذا المسجد أن هذا المسجد وإمکاناته وقف للطلّاب الفقراء. وذکروا أنّه قد تم تحریف رساله الوقف هذه وأضافواحرف «و» إلی هذه المکتوبه بحیث أصبحت : الطلّاب والفقراء، أی أضافوا الفقراء إلی جمع الطلّاب، فمثل هذا الوضع والتحریف ربّما یکون

بإضافه حرف واحد أو باسقاط کلمه واحده.

المقصود أنّ مثل هذا الدس والتحریف وقع فی الروایات أیضاً وربّما لاتکون الروایه مجعوله وموضوعه بشکل کامل، ولکن وجود کلمه أوحرف واحد موضوع ومجعول، بإمکانه تغییر معنی الروایه والحکم، وذلک یحتاج للتحقیق فی علم الرجال.

ویذکر صاحب الوسائل فی المجلد العشرین من الوسائل، عدّه قرائن علی أنّ روایات الکتب الأربعه قطعیه الصدور، ولکن علی فرض أننا قبلنابهذه القرائن وقلنا أنّ روایات الکتب الأربعه «الکافی، التهذیب،الاستبصار، من لا یحضره الفقیه» قطعیه الصدور وموثوقه الصدور بالنسبه لموءلفی هذه الکتب الأربعه وللأشخاص الذین یؤمنون بهذا الوثوق، ولکن بالنسبه للأشخاص الذین یعیشون الشک فی وثوق صدور هذه الروایات،فإنّ هذه القرائن غیر موءثره بالنسبه لهم ولا تجعل من هذه الروایات قطعیه الصدور لهم.

العنایه الإلهیّه لتحصیل الاجتهاد:

بالرغم من اختلاف قابلیات الأفراد فی فهم الأحکام وفهم العلوم الإلهیّه وبالتالی ینعکس ذلک علی سهوله وصعوبه تحصیل الاجتهاد،ولکن الاجتهاد بذاته عنایه إلهیه لا تتیسر لأی شخص کان، مثلاً فی باب المعاملات وفی مسأله سهله من قبیل إجراء العقد کعقد البیع أو عقدالنکاح، نری أن هذا الأمر الیسیر کان محل نقاش وتأملات عدیده فی جزئیاته وتفاصیله، مثلاً : هل أنّ العربیه شرط فی العقد أم لا؟ هل أنّ الموالاه بین الایجاب والقبول شرط أم لا؟ هل یعتبر تعدد الوکاله أم لا حیث یکفی عاقد واحد؟ وفی مورد الشک هل یمکن التمسک باطلاق اوفوا بالعقود وأحل اللّه البیع، أم لا ؟ وهل أنّ عناوین المعاملات والعقودکالبیع والصلح والهبه وغیرها هی أسماء وضعت لأسباب أو للمسببات ؟

بعض الفقهاء کالشهید الأوّل والشهید الثانی قالا بأن هذه العناوین أسماء وضعت للأسباب فالبیع مصدر، وهو عمل البائع والعاقد، والإیجاب والقبول الذی یجریه البائع والعاقد یسمّی البیع أو العقد، وعلی هذا

الأساس فإنّ عناوين العقود والمعاملات هى أسماء للأسباب، وفى موردالشک هل أنّ العربيه شرط أو ليست بشرط، أو هل يشترط التلفظ فى عقدالبيع أو لا يشترط بل يجرى عقد البيع كالمعاطاه بدون ألفاظ ؟ ولو شككت بشرطيه شىء فهل يمكن التمسک بالاطلاق ؟ وإذا قلنا بجوازالتمسک بالإطلاق يبرز أمامنا محذور آخر فى عقد البيع وهو صحّه عقدالفضولى، فبما أنكم تقولون بأن هذه العناوين وضعت كأسماء للأسباب ولنفس البيع والهبه والصلح وغيرها، فحينئذٍ بالنسبه لعقد الفضولى الذى ورد الإذن من المالک بعد ايقاع العقد لا يكون هذا الإذن موءثراً فى صحّه العقد لأنّ العنوان يقع على سبب العقد لا على الإذن اللاحق.

النتيجه:إنّ العقد الفضولى يصح بالاجازه المالک ولم يصدر هذا العقدالهبه الفضوليين من المالک لكى يؤثر الاجاره المالک والعقد صادر من الفضولى لا من المالک لا أثر له.

وفى مقابل ذلک يقول المتأخرون بأن عناوين المعاملات موضوعه للمسببات، فالبيع اسم للملكيه وهى مسببه عن البيع وعن عقد الايجاب والقبول، والنكاح اسم للمسبب وهو الزوجيه الناشئه من عقد النكاح،وحينئذٍ يثار هذا الإشكال وهو أنّ المسببات أمر بسيط وغير قابل للاتصاف بالصحّه والفساد، لأنّ الأمر البسيط دائر بين الوجود والعدم، وإذاتهيأت وتوفرت أسبابه وشروطه فإنّه يتحقّق خارجاً وينوجد، وإذا لم تتحقّق أسبابه وشروطه فإنّه لا ينوجد، ولكن البسيط غير قابل للاتصاف بالصحّه والفساد، وعلى هذا الأساس فلابدّ من الأخذ بالقدر المتيقن من

المسبب، وفى مورد الشک فى تحقق ذلک المسبب لا يمكن التمسک بالاطلاق لأنّ هذا الأمر بسيط فإما أن يتحقق فى الخارج أو لا يتحقق،ولإثبات تحققه لا يمكن التمسک بالاطلاق.

مضافاً إلى ذلک إذا تمّ التمسک باطلاق الأدله اللفظيه فى مورد العقد المشكوک، فهل يستصحب عدم انتقال المال من ملک المالک الأوّل إلى المشترى ويستصحب أيضاً عدم انتقال الثمن من ملک المالک الأوّل إلى البائع، أو لا يجرى الاستصحاب ؟ وهل أنّ الاستصحاب يجرى فى الشبهات الحكميه أو لا يجرى ؟ وكذلک فى مورد هل أنّ البراءه حاكمه على الاستصحاب لأنّ بيان أسباب وشروط العقود يحتاج إلى بيان الشارع، فإذا شككنا فى بيان الشارع هل أنّ هذا الشرط معتبر أو غيرمعتبر ؟ فربّما وضع الشارع فى هذا المورد أصل البراءه «رفع ما لا

يعلمون» حاكماً على الاستصحاب تسهيلاً للمكلّفين.

على أيّه حال فالاجتهاد ليس أمراً سهل الحصول وخاصه فى موردفهم المجتهد نفسه واستنباطه للأحكام من الأدله العقليه والنقليه، ولكن الأهم من ذلک أن يأتى شخص ويقلد هذا المجتهد ويحمله المسوءوليه

والتی یجب فیها توفر شروط جواز التقلید، فهذه المسأله أصعب من تحصیل الاجتهاد نفسه، وکما یقول المثل : دونها خرط القتاد. وجاء فی روایه : ولا تجعل رقبتک جسراً للناس، ومن هنا فإنّ الجراه علی الافتاء مشکل جدّاً وینبغی أن یتحرک الإنسان فی هذا الاتجاه بعزم وبلا ترددوبالاعتماد علی التوفیق الإلهی، وینبغی علی مثل هذا الشخص أن یبذل جهوداً کبیره ویتحمل اتعاباً باهضه لفهم المطالب والمفاهیم من مبانی علوم الاجتهاد واستخراج الأحکام الشرعیه واثباتها کبرویاً وصغرویاً وتطبیق الکلیات علی جزئیات الفقه.

هذا من جهه، ومن جهه اُخری فإنّ إیمانه بالمبدأ والمعاد یستدعی منه توخی الحذر والاحتیاط وعدم التلاعب بالأحکام الإلهیّه، ومن هنا کان أکابر الأصحاب وعلماء الشیعه یلتزمون بهذا الاحتیاط ویوصون به طلّابهم، ومن اللّه التوفیق وعلیه التکلان.

علم المنطق:

کان البحث فیما یتوقف علیه الاجتهاد من العلوم، بحیث یتمکن المجتهد بواسطتها من استنباط الأحکام الشرعیه، ومن هذه العلوم :

الصرف، النحو، اللغه، الاُصول، التفسیر، الرجال وما إلی ذلک، وهنا نبحث :

هل أنّ علم المنطق دخیل فی عملیه الاجتهاد وأنّه من العلوم التی یتوقف علیها الاجتهاد أم لا ؟

الجواب :إنّ علم المنطق کمرتکز فی الذهن دخیل فی عملیه الاستدلال لإثبات الحکم الشرعی علی أساس القیاس والبرهان العقلی والنقلی،وترتیب القضایا البرهانیه إلی قضیه موجبه کلیه أو سالبه کلیه وإثبات الحکم الکلی والجزئی کلّها من مقدمات الاستدلال التی لا تحتاج إلی منطق مدوّن، فلا یحتاج المجتهد لاثبات الحکم الکلی والجزئی إلی تعلم المنطق الارسطی، والشاهد علی صحّه الاستدلال وجواز الافتاء بدون الرجوع إلی المنطق المدوّن، أمر الإمام الصادق علیه السلام لأبان بن تغلب حیث قال له : اجلس فی المدینه وافتی الناس. وقد نقل أبان بن تغلب ثلاثین ألف حدیثاً فی بیان أحکام الدین عن الإمام الصادق علیه السلام ، وکذلک ما وردفی جواب الإمام الصادق علیه السلام عن سوءال من سأله عن حکم معیّن فقال له :

ما یمنعک عن محمّد بن مسلم الثقفی لتسأل منه. وقد نقل محمّد بن مسلم ثلاثین ألف روایه عن الإمام الباقر علیه السلام وسته عشر ألف عن الإمام الصادق علیه السلام .

وممّـا لا شكّ فیه أن أولئک الفقهاء والرواه لم یتعلموا المنطق الارسـطی،وعلیه فالاجتهاد لا یحتاج إلی تعلم هـذا المنطق، بل إنّ مقدار ما یحتاجه المجتهد فی عملیه استنباط الأحکام هو ذلک الفهم الذهنی الارتکازی

والفطری الـذی ینظم صـحّه واسـتقامه الـدلیل من خلال تشـکیل القضایـاالحملیه وغیر الحملیه أو القضایا الموجبه الکلیه، السالبه الکلیه، الموجبه الجزئیه، السـالبه الجزئیه، اسـتحاله التنـاقض والتضـاد وأمثـال ذلک من الاُمورالارتکازیه الـذهنیه التی یسـتخدمها الذهن فی عملیه الاستدلال العلمی،فهذا المقدار الارتکازی من فهم المسائل العقلیه والمنطقیه ضروری لصحّه

الاسـتدلال بأن یعلم الشـخص أن نقیض الموجبه الکلیه، سالبه جزئیه،وأنّ السـیاق الاسـتثنائی علی أقسام، بعضـها منتـج وبعضـها عقیـم، ومـا هی شـرائط الأشـکال الأـربعه، وهـل أنّ الظـنّ الحاصـل من الخطـابه والشـعر حجّه أو غیر حجّه ؟ وهـل أنّ المغـالطه والسفطسطه باطله أو غیر باطله ؟ وأمثال ذلک.

وفی مقابل هذا القول هناک من یقول باشتراط علم المنطق فی عملیه الاجتهاد، لتأثیر اختلاف الأزمنه فی الاجتهاد، فالاجتهاد فی الماضـی کان سـهلاً وساذجاً ولا یحتاج إلی الاُمور التی یحتاجها الاجتهاد والاسـتنباط فی هذا العصـر، والشـبهات التی تطرح فی هـذا العصـر فی دائره العقائد واُصول الدین وحتّی فی فروع الدین لم تکن تطرح فی السابق ویجب علی المجتهد فی هذا العصـر دفع هذه الشبهات بالاستدلال المنطقی والعقلی، ولذلک فالاجتهاد یحتاج إلی علم المنطق وأن علم المنطق هو

من جمله العلوم التی یتوقف علیها الاجتهاد.

ومعلوم أن هـذا الکلام فی الجمله یعود إلی ذلـک التصـدیق الارتکازی الفطری الـذی ذکرناه آنفاً، ولکن فی ذات الوقت محل تأمـل، لأـنّ المقدارالـذی یحتـاج إلیه الإنسـان لـدفع الشـبهات العقائـدیه والفرعیه لاشـکّ أنّه یحتـاج لعلم المنطق والعلوم العقلیه الاُـخری، ولکن أن یتبحر المجتهدبشـکل کامـل فی علم المنطق ویکون ذلـک من قبیـل التخصـص، فحتّی لو کـان کمالاًـ علمیاً للإنسان ولکن هذا التخصـص لیس من أرکان الاجتهاد،بل إنّ المقدار الذی یتوقف علیه الاجتهاد هو معرفه صـحّه وسـقم عملیه الاسـتدلال فی الجمله ومعرفه جهه الکلیه والجزئیه فی القضـیه وجهه الظهور وعـدم الظهور فی النصوص والأحکام الشـرعیه التی هی الغرض بالأصـاله للاجتهـاد، وأمّـا أن یکون المجتهـد مضافاً إلی ذلـک - متخصـصا فی علم المنطق فإنّه مجرّد کمال علمی للنفس لا أنّه ممّا یتوقف علیه الاجتهاد.

مضافاً إلی أنّ الشـبهات فی المسائل الاعتقادیه وفی فروع الدین وکذلک الإشـکالات فی سیره الأنبیاء والأئمّه علیهم السلام التی کانت تطرح فی

الزمان السابق إذا لم نقل إنها أكثر من هذا الزمان فليست بأقل قطعاً، فهناك العشرات من الآيات القرآنيه والعشرات من الروايات تبيّن وتطرح هذه الشبهات والمغالطات، وفى عصر الأئمّه عليهم السلام كان ابن أبى العوجاء وسفيان

الثورى وأبو شاكر الديصانى وعشرات ومئات المنافقين والكفّاروالمشركين يطرحون هذه الشبهات وعلامات الاستفهام، ولكن الأنبياء والأئمّه المعصومين عليهم السلام وأصحابهم كانوا يجيبون عن هذه الشبهات بالبيان المنطقى والبرهان العقلى.

وهكذا فى هذا العصر فإنّ المجتهد والعالم الدينى عليه أن يتحرك من موقع دفع هذه الشبهات بالاستدلال المنطقى والعقلى وبالاستعانه بالآيات القرآنيه والروايات الشريفه، فإذا لم يكن المجتهد قادراً على دفع الشبهات عن اُصول الدين وفروعه فإنّ مثل هذا المجتهد لا يكون مجتهداًمطلقاً.

النتيجه:أنّ الحاجه لعلم المنطق بعنوان قضيه موجبه كليه وبأن يكون المجتهد متخصصاً ومتبحراً فى علم المنطق لا وجه له، ولكن لابدّ فى الجمله من معرفه القواعد المنطقيه لإثبات صحّه وسقم الاستدلال فى مورد اثبات الحكم الشرعى.

معرفه المذاهب:

ومن جمله ما يتوقف عليه الاجتهاد، الاطلاع على مذاهب العامّه فى عصر الأئمّه عليهم السلام ، فمعرفه الأحكام الشرعيه لمذاهب أهل السنّه مفيدوضرورى من جهتين :

الجهه الاُولى :معرفه الحكم فى مقام تعارض الروايات، فمن جمله المرجحات فى باب التعارض مخالفه الروايه لأهل العامه، فإذا تعارضت روايتان فى حكم من الأحكام فإنّ الروايه المخالفه للعامّه ترجح على الموافقه لفتوى العامّه، مثلًا فى مورد الزواج إذا توفى أحد الزوجين قبل الدخول، فهنا يطرح هذا السوءال : هل تستحق الزوجه جميع المهر فى حين أنّ الزوج لم يدخل بها، أو تستحق نصف المهر، فهنا الروايات متعارضه، وإحدى الطائفتين من الروايات تقول بلزوم دفع نصف المهر،والطائفه الاُخرى تقرر بأنّ الزوجه تستحق جميع المهر، ولكن الطائفه

الثانيه من الروايات موافقه لفتوى العامّه، أى أنّ فتوى العامه فى هذاالمورد أنّ الزوجه تستحق جميع المهر، وأمّا روايه تنصيف المهر فهى مخالفه للعامّه، وقد ورد عن الإمام عليه السلام أنّه قال :«فى مخالفه العامّه رشد»(1) ،أو يقول : «خذ بما فيه خلاف العامّه»(2) ، فحينئذٍ لابدّ أن يكون المجتهد عارفاًبفتاوى العامّه فى زمان المعصوم حتّى يتمكن من معرفه الروايه الموافقه

۱- راجع وسائل الشيعه، ج ۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى.

۲- المصدر السابق، ح ۴۲.

والمخـالفه للعامّه ويرجـح عنـد التعارض الروايه المخالفه للعامّه ويترك الموافقه لهم لاحتمال وجود التقيه وأنّها صـدرت بلحاظ التقيه لاـ بلحـاظ بيان الحكم الواقعى وبـذلک فهى مرجوحه. ومن هنا فإنّ من جمله مايتوقف عليه الاجتهاد معرفه مـذاهب العامّه فى عصر المعصومين عليهم السلام .

الجهه الثانيه :إن حجيّه خبر الواحد متوقفه على أربعه أُصول :

۱ – أصاله السند، من حيث اليقين بصدور الروايه عن الإمام

المعصوم عليه السلام أو تكون موثوقه الصدور عن المعصوم.

۲ – أصاله الجهه، أى أنّ الإمام كان يتحدّث فى مقام بيان الحكم الواقعى الإلهى وبيان المراد الجدى لا فى مقام التشـريع ولا فى مقـام الاجمـال ولا فى مقام التقيه، وإلاّ لو كانت الروايه صادره عن الإمام عليه السـلام فى مقام الاجمال بأن تكون المصـلحه فى اجمـال البيـان والكلاـم، أو فى مقام التقيه وأنّ الإمام لم يجـد نفسه حرّاً فى بيان الحكم الواقعى فلا يمكن القول حينئـذٍ أن هـذه الروايه حجّه ولو كانت قطعيه الصدور عن الإمام عليه السلام .

۳ – أصـاله الـدلاله وأصـاله الظهـور وأن هـذه الروايـه الـتى يسـتدلّ بهـا على الحكـم الشـرعى ظـاهره فى معنى المراد الجـدى، والمقصود أن هذه الروايه لم تستخدم فى المعنى اللغوى والمراد الاستعمالى، وبعباره اُخرى لا يوجداجمال فى الروايه.

۴ – أن لا تكون هناک قرينه على خلاف الظاهر، وإلاّ لا يمكن التمسک بالمعنى الظاهرى للروايه.

هـذه الاُصول الأربعه (أصاله السـند، أصاله الجهه، أصاله الظهور، أصاله عـدم القرينه) فى مورد خبر الواحـد إذا تمت كان ذلک الخبر حجّه، وإن لم تتمّ هـذه الجهـات الأـربعه أو لم يتوفر أحـداها فى الروايه فـإنّ هـذه الروايه لاـتكون حجّه، ومن أجـل معرفه أصـاله السـند وأصاله الجهه لابـدّ من معرفه رأى العامّه فى المسأله والحكم، لأننا إذا احتملنا إن الإمام وبسـبب ابتلائه بالمخالفين وبالحكومات الجائره كان فى حال تقيه وأن هذه الروايه ليست فى مقام بيان الحكم الواقعى، فلا يمكن القول أن أصاله الجد

متحقّقه فی المقام، لأنّ الإمام کان فی موقع الخطر والقتل ولا یمکنه بیان الحکم الواقعی، ولـذلک عندما أفطر الإمام فی غیر یوم العید، سئل الإمام عن سبب ذلک وکیف افطرت فی یوم لم یکن یوم عید الفطر لشهر رمضان المبارک ؟

فقال الإمام علیه السـلام :«لولـم افطر لقتلت»، فلو تعرض الإمام علیه السـلام فی ذلک الوقت للقتل والاستشهاد فلم یکن أثر لأربعه آلاف تلمیذ للإمام یبینون أحکام ومعارف الدین، ولـم تنقل إلینا عشـرات الآف من الأحادیث الشریفه فی بیان معارف الدین عن الإمام.

فهل یسـتخدم الإمام علیه السلام عنصر التقیه ویفطر فی ذلک الیوم ویقضیه فی غیر أیّام رمضان المبارک ویستطیع کذلک حفظ معارف الدین ونوامیس المسلمین ودماءهم، أو یصوم ذلک الیوم ویعرض نفسه للقتل ؟

وهکـذا الحـال فی عصـر الغیبه، فـإذا ابتلی فقیه بحکومه جائره ولا یمکنه أن یطرح مسائل الـدین وإلاّ فسوف یقتل، وإذا قتل فإنّ أغلب معـارف الـدین ومعـارف الحوزات العلمیه سـتتعرض للزوال ویتعرض الآـخرون للقتل والاستشـهاد، فهل فی هـذه الظروف یکون حفظ معارف الـدین والحوزات العلمیه وحفظ نوامیس ودماء المسـلمین أهم وبـذلک یختارالسـکوت، أو یتحدّث بما یثیر حفیظه حکّام الجور ویعرض نفسه للقتل بدون ثمره ونتیجه ؟ فما لکم کیف تحکمون؟!

المهم أنّه إذا واجه الإنسـان مثل هوءلاء المخالفین فینبغی معرفه رأیهم من أجل التعرف علی حجیّه الروایه، ومعرفه أصاله الجـدّ، وإلاّـ فلو لم یعرف رأی المخـالفین فی هـذه المسائـل فلاـ یمکنه القول بـأن خبر الواحـد الـذی ورد عن الإمـام علیه السـلام کان یتضـمن أصاله الجـدّ وأنّها دخیله فی حجیّه الروایه، لوجود احتمال أن تکون هـذه الروایه صادره عن الإمام علیه السـلام فی مقام التقیه ولم تکن بیانا للحکم الواقعی، ولذلک لا یمکن التمسک بأصاله الجدّ فی هذا المورد، ولا أقل تکون الروایه مشـکوکه من حیث أصاله الجدّ وبالتالی لا تکون حجّه.

معرفه فتاوی المشهور:

ومـن جمله لـوازم الاجتهـاد معرفه الفتـاوی المشـهوره للأصـحاب والعلمـاء، فالمجتهـد ینبغی أن یعرف هـذه الفتـاوی المشـهوره لیتمکن فی مورد إثبات الحکم من تدعیم رأیه ومعرفه أن هذا الحکم موافق للشـهره وهل أنّ الشـهره جابره لضـعف سند الروایه أو لا ؟ مثلًا إذا کانت الروایه قویه من حیث السند، ولکن المشهور أعرض عن هذه الروایه ولم یفتِ

بمضـمونها، فهـل أنّ إعراض المشـهور عن هـذه الروايه موجب لوهنهـا أم لا ؟ وإذا كان موجبا لوهن الروايه فلا يجوز له الفتوى على وفقها، وإذاكان إعراض المشهور لا يوجب وهن وضعف تلك الروايه جاز له الفتوى على وفقها.

فإذن يجب على المجتهد بشكل عام أن يكون جامعاً وخبيراً فى أمرين:

أحدهما :أن يكون عالماً بكبريات الحجّه الاُصوليه وعارفاً بالحلال والحرام فى الشريعه الإلهيّه.

والآخر: أن يكون عالماً وخبيراً بتطبيق تلك الكبريات لاثبات الحكم الشرعى فى الفروعات الفقهيه.

وعنـدما نقول بضـروره أن يكون المجتهـد عارفـاً بكيفيه تطبيق الحجّه على فروعـات الأحكـام، فـذلك لأنّه ربّما يكون المجتهد عالماً بالقواعـد الكبرويه وماهراً بمعرفه تفاصـيل علم الاُصول ويعرف مثلاً مسأله اجتماع الأمر والنهى فى الشـىء واحد هل يجوز أو لاـ يجوز ؟ وكـذلك يعرف أطلاقات الأدله وعمومات الأدله اللفظيه وقواعـد الاُصول العمليه، ولكنه لا يملك المهاره اللازمه لتطبيق تلك الكبريات والقواعد على صغرياتهالاستنباط الحكم الشرعى منها، مثلاً هل أنّ الصلاه فى الدار المغصوبه صحيحه أم لا ؟ فهنا يجتمع الأمر والنهى فى مورد واحد، فهل يستطيع هذاالمجتهد تطبيق تلك الكبرى على هذا المورد؟ والشىء الواحد من حيث الوجود والمـاهيه يجتمع فيه الأـمر والنهى، والتكليف بالمحال غير ممكن،ولـذلك فالصـلاه فى الـدار المغصوبه باطله على القول بعدم اجتماع الأمر والنهى، أو أن يكون متعلق الأمر ماهيه الصـلاه ومتعلق النهى ماهيه الغصب، فالتركيب هنا انضـمامى ولا يسرى أى حكم مقارن لحكم مقارن آخر إليه ولا لازم إلى لازم آخر، وعليه تكون الصلاه فى المكان المغصوب صحيحه، فربّما لا يملك المجتهد المهاره فى تطبيق هذه الكبريات، أو مثلاً ما ورد فى الروايات أنّه إذا كان مقدار الدم فى لباس أوبدن المصلى أقـل من درهم فإنّه معفو عنه فى الصـلاه وتجوز الصـلاه به،وحينئـذٍ يمكن للمجتهـد من خلال التمسك باطلاق هـذا الـدليل أن يتمسـک فى العفو عن دم الهره فى الصـلاه إذا كان بـذلك المقـدار، فى حين أنّه لودقق فى الروايه فإنّه يرى أنّ الروايه فى مقام بيان نجاسه أو عدم نجاسه هذا الدم وعدم العفو عنه فى الصلاه، ولكنها ليست فى مقام بيان مانعيه

وعدم مانعیه الدم، فعندما لا تکون فی مقام بیان المانعیه وعدم المانعیه فلایمکن التمسک باطلاق هذه الروایه.

المقصود أنّ المجتهد فی هذه الموارد یجب أن یملک المهاره والقدره علی تطبیق کبریات الحجّه فی الأحکام علی صغریاتها ومصادیقها، أوعلی سبیل المثال أن یعلم المجتهد قاعده کلیه وهی أن کلّ شرط مخالف للکتاب والسنّه باطل، فإذا اشترط البائع أنّ المشتری لا- یحقّ له التصرف فی المثمن أو یشترط المشتری أن لا- یتصرف، البائع فی الثمن فهذا الشرط مخالف للکتاب والسنّه، فیجب أن یعلم ما هی الموارد التی یکون فیها

الشرط مخالفاً للکتاب والسنّه، وما هی الموارد والصغریات التی لا یکون فیها الشرط مخالفاً للکتاب والسنّه، أو موارد الشبهه الحکمیه ومواردالشبهه الموضوعیه، أو مثلاً فی عقد السبق والرمایه لا یعلم أن هذا العقدمن مصادیق عقد الاجاره حتّی یکون لازماً، أو أنّه من مصادیق عقد الجعاله فیکون هذا العقد جائزاً وغیر لازم ؟ وهل هذه الشبهه حکمیه أوموضوعیه ؟ فإذا کانت الشبهه حکمیه فهی مورد التمسک بقاعده : اوفوابالعقود، فیجب الوفاء بهذا العقد، وإذا کانت الشبهه موضوعیه فهی لیست من موارد التمسک بأوفوا بالعقود فلا یجب الوفاء بهذا العقد.

بیان ذلک :إنّ العقود بشکل عام یمکن تصویرها علی أربعه أنحاء : فتاره یکون العقد لازما من الطرفین، کعقد البیع بعد الافتراق من مجلس البیع،فمثل هذا العقد یکون لازماً من طرف البائع والمشتری کلیهما، وهکذاعقد الاجاره، عقد النکاح و...

وتاره اُخرییکون العقد جائزاً من الطرفین کعقد الجعاله، عقد المضاربه،عقد الشرکه، عقد الوکاله.

وثالثه :یکون العقد لازماً من طرف العاقد فقط کعقد الرهن فهو لازم من جهه الراهن ولکنه غیر لازم من جهه المرتهن.

ورابعه :یکون العقد مورد شک، کعقد السبق والرمایه فهل أن هذا العقدهو عقد اجاره لکی یکون لازماً، أو من قبیل عقد الجعاله لکی یکون جائزاً وغیر لازم، فلا نعلم حاله وهل أنّ هذه الشبهه موضوعیه أو شبهه حکمیه ؟ فلو کانت الشبهه موضوعیه فلا ینبغی التمسک بأوفوا بالعقود،لأنّه لا یمکن اثبات موضوع العقد ومصداقه بدلیل معیّن وإلاّ فلا یمکن تقدیم الموضوع علی الحکم. وإذا کانت الشبهه موضوعیه فیمکن التمسک باستصحاب عدم الملکیه وإذا کانت الشبهه حکمیه فلا یمکن التمسک باستصحاب عدم الملکیه، لأنّ أدله الاستصحاب قاصره عن اثبات جریان الاستصحاب فی الشبهات الحکمیه.

ص: ۲۵۲

والنتيجه أنّ هـذا المورد يحتـاج إلى اجتهـاد واعمـال النظر والتمعن فی الکبری الأُـصولیه والفقهیه ویحتاج إلی خبره وبصـیره فی تطبیق الکبری علی صغریاتها الفقهیه.

علم المعانی والبیان:

ومن جمله ما یتوقف علیه الاجتهاد، علم المعانی والبیان، فالمجتهـد یجب أن یعلم أن تقـدیم ما حقّه التأخیر مفید للحصـر کقوله تعالی : «إِنَّمَاوَلِیُّکُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِینَ ءَامَنُواْ»فکلمه «إنّما» أداه للحصـر بحیث تحصـرالولایه باللّه وبالرسول ومصـداق خاصّ من الـذین آمنوا وهم الأـئمّه،وتقـدیم أمر علی أمر وکلاـم علی کلاـم إمـا یـدلّ علی أهمیه ذلک المتقـدم أویـدلُّ علی الاختصاص، وکـذلک حـذف متعلقات الفعل یـدلُّ علی التعمیم،وتقـدیم متعلقات الفعل یدلُّ علی افاده الحصـر من قبیل: إیاک نعبد وإیاک نسـتعین، فهنا «إیاک» مفعول وقد تقدّم علی الفعل «نعبد ونستعین»، أو یعلم المجتهد موارد الحصر الحقیقی والحصر الاضافی من قبیل : «مَّا کَانَ مُحَمَّدٌ أَبَ-آ أَحَدٍ مِّنْ رِجَالِکُمْ وَلَکِنْ رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِیِّینَ»(۱) .

وکـذلک یعلـم الفرق بین المجـاز والکنـایه، والتشـبیه والاسـتعاره وخصوصـیات هـذه الأُـمور یمکن اسـتفادتها من علم المعـانی والبیان،فالمجتهد یجب أن یعلم فی الجمله هذه الخصوصیات، وعلی حدّ تعبیرصاحب الکفایه أنّ الاجتهاد یحتاج إلی فهم العلوم العربیه، والمقصود هوالنحو، الصـرف، الأدبیـات، اللغه، التفسـیر، الرجـال، المعانی والبیان، والرکن الأساس للاجتهاد هو فهم علم الأُصول والفقه.

مضافـاً إلی أنّ الظروف الزمـانیه الحـالیه تسـتوجب أن یکون المجتهـدفی هـذا العصـر عالمـاً بالفلسـفه وعلم الکلام وعلم المنطق وذلک لغرض دفع الشـبهات الوارده علی الإسـلام والـدین وتوعیه الناس والمجتمع فی مسائلهم الدینیه، ولابدّ أن یکون المجتهد عالماً بالمسائل السیاسیه،والاجتماعیه، والکلامیه، والفلسفیه وأمثال ذلک بما فیه الکفایه.

الغرض أنّ الاجتهـاد یسـتلزم الاطلاـع علی هـذه الأُـمور والعلم بهـا کماتقـدّم سابقـاً فی تعریف الاجتهاد وأنّه عباره عن : القـدره العلمیه علی الاستنباط واستخراج الأحکام الإلهیّه من منابعها الأربعه : الکتاب والسنّه والاجماع وحکم العقل، ومکانه الاجتهاد فی المنهجیه العملیه للأحکام هی أنّه واجب تخییری وعِدل الاحتیاط والتقلید.

۱- سوره الأحزاب : الآیه ۴۰.

انفتاح باب الاجتهاد:

إنّ الاجتهاد يمثّل الحجّه التعبديه والتأسيسيه الشرعيه للمقلد وللمجتهدنفسه بمقتضى الأدله الشرعيه للاجتهاد، أو أنّه يفيد الوثوق والاطمئنان بالحكم الشرعى ويكون مورد إمضاء الشارع، وباب الاجتهاد مفتوح،فكل عالم جامع لشروط الاجتهاد وعالم بالقواعد الأُصوليه والفقهيه يمكنه فى أى وقت استنباط الحكم الشرعى من الكتاب والسنّه ويكون هذا الاجتهاد مورد امضاء الشارع المقدس ولازم القبول.

وأمّا قول أهل السنّه بأن باب الاجتهاد مسدود وأنّ الاجتهاد منحصربرأى فقهاء المذاهب الأربعه فلا يمكن قبوله نقلاً وعقلاً، والفقهاء الأربعه هم : أبو حنيفه، مالك، الشافعى، أحمد بن حنبل، حيث يعتقد أهل السنّه بأن الاجتهاد منحصر بهوءلاء الفقهاء وهذا ممّا لا دليل عليه لا نقلاً ولا عقلاً.

أمّا نقلاً، فإنّ هذا الكلام أى انحصار الاجتهاد بفقهاء المذاهب الأربعه وانحصار جواز التقليد بالفقهاء الأربعه لا يمكن المساعده عليه، لأنّ الفقهاء الأربعه لم يكونوا معاصرين لرسول اللّه صلى الله عليه و آله حتّى يقال أنّهم اكتسبواالعلم مباشره منه، ولكنهم ولدوا بعد مائه عام ونيف على رحيل رسول اللّه صلى الله عليه و آله فلا توجد آيه قرآنيه ولا روايه نبويه ولا روايه من الإمام المعصوم تدلُّ على تعيين وحصر الاجتهاد بفقهاء المذاهب الأربعه وتقليدهم، ولم يقم إجماع على مثل هذا الحصر.

وكذلك بالنسبه للدليل العقلى فلا دليل على هذا التعيين والحصر بهوءلاءالأربعه عقلاً ولا دليل على أنّ نبوغهم العلمى كان أعلى من الآخرين، إذن فلا دليل لدينا على أنّ فقهاء المذاهب الأربعه معصومون وأنّهم لا يخطئون ولا يشتبهون فى فتواهم واجتهادهم حتّى يكون رأيهم حجّه مطلقه أوأنّهم يتمتعون بنبوغ علمى يتفوقون به على جميع فقهاء عصرهم والعصورالمتأخره إلى الأبد، وعلى فرض أنّهم كانوا نوابغ فى عصرهم إلاّ أنّ هذا لا يمنع من وقوع العالم النابغه فى الخطأ والاشتباه.

ومن جمله الأدله على أنّ فقهاء المذاهب الأربعه كانوا أشخاصاًعاديين يقعون فى الخطأ والاشتباه أحياناً، ما نراه فى فتاوى كلّ واحد من هوءلاء الأئمّه الأربعه واختلافهم فى الرأى والفتوى، فما أكثر الموارد التى تختلف فيها فتوى أبى حنيفه مع فتوى مالك، وبالعكس، وكذلك اختلاف فتوى الشافعى مع فتوى أحمد بن حنبل وبالعكس، وهذا الخلاف يدلُّ على أنّ أحدهم يخطىء الآخرين فى الاجتهاد والفتوى ويرى أنّ فتواهم

باطله وغیر مقبوله، وإلاّ فإذا کان رأیهم مصیبا للواقع وفتواهم حجّه مطلقه فلا معنی لتخطئه کلّ واحد منهم الآخرین فی فتواهم. المهم أن کلّ واحد من فقهاء المذاهب الأربعه کان إنساناً عادیاً یجتمع رأیه مع الخطأوالاشتباه والمخالفه للواقع وحالهم حال سائر الناس، وحینئذٍ کیف یمکن القول بأن الاجتهاد والافتاء منحصر بهوءلاء الفقهاء الأربعه ؟!

وکذلک نری بالوجدان وجود علماء فی هذا العصر من أهل السنّه یفتون علی خلاف نظر الفقهاء الأربعه فی المسائل الفقهیه والسیاسیه والاجتماعیه، إذن فلا دلیل لدینا من القرآن أو من الروایات أو من العقل أو من الوجدان علی انسداد باب الاجتهاد وحصره بفتاوی فقهاء المذاهب الأربعه، وکذلک لا یوجد دلیل عقلی ونقلی علی عصمتهم، والدلیل الموجود لدینا یختصّ بما ورد عن الوحی وروایات المعصومین علی عصمه عتره الرسول الأکرم صلی الله علیه و آله والأئمّه الاثنی عشر علیهم السلام الذین هم أصحاب الوحی والعصمه فقط «إِنَّمَا یُرِیدُ اللَّهُ لِیُذْهِبَ عَنکُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ وَیُطَهِّرَکُمْ تَطْهِیرًا»(۱) .

آیه التطهیر وامتیاز الأئمّه المعصومین علیهم السلام :

وقد صرّحت الآیه الشریفه بهذه الحقیقه وقالت : «إِنَّمَا یُرِیدُ اللَّهُ لِیُذْهِبَ عَنکُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ وَیُطَهِّرَکُمْ تَطْهِیرًا»فأهل بیت النبی صلی الله علیه و آله هم الأئمّه الاثنا عشر المعصومون والمطهرون من کلّ نقص خَلقی وخُلقی، وأسباب نزول تؤید أنّ آیه التطهیر تختصّ بأهل بیت رسول اللّه صلی الله علیه و آله لاغیر.

إنّ القرآن الکریم قد بیّن بصراحه أنّ الأئمّه معصومون علیهم السلام وأنّهم منزهون عن کلّ رجس فی الخَلق والخُلق «إِنَّمَا یُرِیدُ اللَّهُ لِیُذْهِبَ عَنکُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ وَیُطَهِّرَکُمْ تَطْهِیرًا»و«فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنتُمْ لاَتَعْلَمُونَ»(۲)

وهکذا نری أنّ القرآن الکریم یأمر الناس بصراحه بالرجوع فی سوءالهم عن الأحکام الشرعیه والعلمیه إلی أهل البیت علیهم السلام .

وکذلک ما ورد فی حدیث الثقلین المتواتر عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله إن الأئمّه المعصومین علیهم السلام عِدل القرآن حیث قال النبی الأکرم صلی الله علیه و آله : «إنی تارک فیکم الثقلین کتاب اللّه وعترتی لن یفترقا حتّی یردا علیّ الحوض وما إن تمسکتم بهما لن تضلوا أبدا»(۳) . فهذا الحدیث المتواتر یصرّح بوجود ملازمه بین القرآن والعتره وهم الأئمّه الطاهرین، یعنی کما أنّ القرآن معصوم ومصون

ص: ۲۵۵

۱- سوره الأحزاب : الآیه ۳۳.

۲- سوره الأنبیاء، الآیه ۷.

۳- أُصول الکافی : ج ۱، ص ۲۱۰؛ شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۱۴۹.

من الخطأ والاشتباه والتحريف إلى يوم القيامه وهو المعجزه الخالده للّه تبارك وتعالى فإنّ الأئمّه الطاهرين معصومون أيضاً ومصونون من الخطأوالنسيان والاشتباه، كما أن كلامهم حجّه إلهيه خالده إلى يوم القيامه، لأنّ كلام المعصوم عين الواقع وعين حكم اللّه تعالى، والحكم الإلهى الواقعى أبدى وخالد إلى يوم القيامه.

وكما أنّ القرآن جامع لعلوم الأولين والآخرين ولا رطب ولا يابس إلّافى كتاب مبين فكذلك الأئمّه المعصومون جامعون لعلوم الخلق من الأولين والآخرين كما قال تعالى : «فَسْءَلُوآاْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لَاتَعْلَمُونَ».

عن أبى عبداللّه عليه السلام فى قول اللّه تعالى : «إِنَّ هَـٰذَا ا لْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ»(١)، قال عليه السلام :يهدى إلى الإمام(٢).

عن أبى جعفر عليه السلام فى قول اللّه عزّوجلّ : «فَسْءَلُوآاْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لَاتَعْلَمُونَ»، قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله : «الذكر أنا والأئمّه أهل الذكر»(٣) .

وقال الإمام الرضا عليه السلام : «نحن أهل الذكر ونحن المسوءولون»(۴).

وكما أنّ القرآن حجّه إلهيه مطلقه إلى يوم القيامه: «وَإِنَّهُ لَكِتَبٌ عَزِيزٌ ※

لَّا يَأْتِيهِ ا لْبَطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ»(۵)فكذلك الأئمّه من أهل البيت الوحى والعصمه عليهم السلام هم حجج إلهيه مطلقه إلى يوم القيامه، وروى عن اُم سلمه أنّها قالت : إنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله قال : «الحقّ مع على وعلى مع الحقّ يدار كيف ما دار»(۶) «وحلال محمّد صلى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامه وحرامه حرام إلى يوم القيامه»(٧).

فكما أنّ التعاليم السماويه والأحكام الإلهيّه ودستورات القرآن والسنّه النبويه واجبه الاطاعه ولا يجوز التخلف عنها ومخالفتها فكذلك الأئمّه

١- سوره بنى إسرائيل : الآيه ٩.

٢- الكافى، ج ١، ص ٢١۶.

٣- المصدر السابق، ص ٢١٠.

۴- المصدر السابق، ص ٢١٠.

۵- سوره فصلت : الآيه ۴١ و۴٢.

۶- فضائل الخمسه، ج ٢، ص ١۴٠.

٧- انظر: أصول الكافى، ج ١، ص ۵٨.

يجب اطاعتهم ولا يجوز مخالفه أوامرهم وتعاليمهم «يَآأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوآ أَطِيعُواْ اللَّهَ وأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأَوْلِى الْأَمْرِ مِنكُمْ»(۱).

وكما أنّ بيان جميع الكمالات الإنسانيه ورد فى القرآن الكريم، فإنّ الأئمّه المعصومين عليهم السلام هم الجامعون للكمالات الإنسانيه، لأنّ كلّ إمام معصوم هو الإنسان الإلهى الكامل، والواجد لجميع الكمالات الإنسانيه ومظهر الأسماء والصفات الإلهيّه، أى أنّ الإمام المعصوم مظهر علم اللّه،ومظهر قدره اللّه، ومظهر حكمه اللّه، ومظهر مشيئه اللّه، ومظهر رحمه اللّه وهدايته ولطفه، ومثل هذا المقام هو من اختصاص الأئمّه المعصومين عليهم السلام من أصحاب الوحى والعصمه وليس لأحد آخر من الناس مثل هذه المرتبه، وكما يقول الإمام على عليه السلام فى نهج البلاغه : «ولا يقاس بآل محمّد من هذه الأُمّه أحد»(۲) فهم مظهر علم اللّه ومعدن وحى اللّه وهم الحجّه الإلهيّه إلى يوم القيامه.

المهم أنّه لا يوجد دليل ولا آيه ولا روايه ولا عصمه على حصرالاجتهاد المطلق بفقهاء المذاهب الأربعه، وبالتالى فإنّ باب الاجتهادمفتوح ومقوله انسداد باب الاجتهاد واضحه البطلان، وكما يقول القرآن الكريم : «فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَهٍ مِّنْهُمْ طَآئفَهٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوآ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»(۳)فهذه الآيه تقرر بأن باب الاجتهاد مفتوح فى كلّ زمان ولكلّ عالم جامع للشرائط الشرعيه والدينيه، فإذا كان اجتهاده مطابقا للكتاب والسنّه والأدله الشرعيه المعتبره فهو مورد إمضاء

۱- سوره النساء : الآيه ۵۹.

۲- نهج البلاغه، الخطبه ۲.

۳- سوره التوبه : الآيه ۱۲۲.

الشارع ومقبول وإلّا فلا.

هذا تمام الكلام فيما يتوقف عليه الاجتهاد.

التخطئه والتصويب:

البحث هنا فى الأحكام العقليه للاجتهاد فيما يخصّ التخطئه والتصويب، فالمجتهد بعد استنباط الأحكام الشرعيه من أدلتها هل يمكن أن يقع استنباطه مخالفاً للحكم الواقعى، أم يكون مصيباً دائماً للواقع ؟

الجواب :إنّ الأحكام العقليه، سواءً فى حكم العقل المستقل أم فى حكم العقل غير المستقل، يقع الخطأ والاشتباه بالوجدان، ومقوله التصويب فى الأحكام العقليه غير ممكنه، وإلّا فيستلزم اجتماع الضدين والنقيضين،مثلًا يقيم أحدهم برهاناً على استحاله اعاده المعدوم، والآخر يقيم برهاناًعلى إمكان إعاده المعدوم، وبديهى أن أحدهما خطأ ومخالف للواقع وإلّااستلزم اجتماع النقيضين المحال، أو يقيم أحدهم دليلًا على حدوث العالم والآخر يقيم دليلًا على قدم العالم، فلا شك فى بطلان أحد القولين، أويثبت أحدهم حركه الأرض بالدليل مثل غاليلو، ويقيم الآخر دليلًا على سكون الأرض وعدم حركتها وأنّ الشمس هى التى تدور حول الأرض لابالعكس، ومن الواضح أن أحدهما مخطأ ومخالف للواقع، كما ثبت بعد أكثر من ألف سنه بطلان فرضيه بطليموس فى علم الهيئه والتى حكمت العالم أكثر من ألف عام وكان بطليموس يقول بعدم حركه الأرض واستحاله الجزء الذى يتجزأ، وعندما أثبت غاليلو وكوبرنيك أنّ الجزء يمكن أن يتجزأ وأثبتوا وجود التركيب للذره وإمكان تجزئتها، تبيّن للناس خطأ النظريه القديمه. المهم أن خطأ النظريات العقليه واضح وجلى وإلّا فإنّه يستلزم اجتماع النقيضين وهو محال بالذات.

إنّما الكلام فى الاُمور الاعتباريه والأحكام الشرعيه، وطبعاً لا شك أنّ الأحكام الشرعيه تمتد فى جذورها إلى عالم التكوين لأنّها ترتبط بالمصالح الواقعيه والمبادى ء النفس أمريه، وبالنسبه لما ورد من الأحكام الشرعيه فى نصّ الكتاب والسنّه المتواتره هى أحكام قطعيه ولا مجال للخطأ فيها لأنّها نشأت من علم الأزلى الإلهى فهى أحكام مطابقه للواقع وبديهيه الثبوت مثل : وجوب الصلاه والصوم والحجّ والجهاد وأمثال ذلك.

وأمّا القسم الآخر من الأحكام الـذى يرتبط بالموارد التى يتوقف عليهاالاجتهاد والاسـتنباط فمورد خلاف بين العلماء، وعلى هـذا الأساس فالأحكام الشـرعيه تنقسم إلى قسـمين : أحـداهما المنصوص والذى لايعقل سـريان الخطأ إليه، والآخر ما يحتمل سـريان الخطأ إليه.

المهم أنّ المجتهد يعمل على اثبات الحكم الشـرعى بواسـطه الأدله،سواءً كان ذلك الدليل خبر ثقه المفيد للظنّ، أو كان الدليل على الحكم الشـرعى اللوازم العقليه المفيـده للقطع، من قبيـل الأـمر بالشـىء هل يقتضـى النهى عن ضـدّه أم لا ؟ وهل يمكن أن يخطأ المجتهد فى استنباطه أويكون مصيباً للواقع دائماً ؟

فى هـذه المسأله تقول الإماميه بالتخطئه وأنّ الحكم الـذى يسـتنبطه المجتهد من الأدله ربّما يكون مطابقاً للواقع وربّما يكون غير مطابق وبالتالى فهو مخطىء فى اسـتنباطه هـذا، فلا يمكن أن تكون الآراءوالفتاوى مطابقه للواقع دائما، لأنّ ذلك يسـتلزم اجتماع النقيضـيين كماتقدّم، مثلًا يرى بعض المجتهدين وعلى أساس الأدله الشرعيه أن صلاه الجمعه واجبه وجوباً عينياً فى زمان الغيبه، والبعض الآـخر يسـتنبط الوجوب التخييرى لصـلاه الجمعه وأنّ المكلّف مخيّر بين الاتيـان بصـلاه الجمعه أو صـلاه الظهر، وبعض آخر يسـتنبط حرمه صـلاه الجمعه فى زمان الغيبه لعدم توفر شرط وجوبها وهو حضور الإمام المعصوم عليه السلام ، وذهب فريق آخر إلى استحباب صلاه الجمعه بالاستناد إلى الأدله، ومن الواضح أن جميع هذه الأقوال لا يمكن أن تكون مطابقه للواقع، فأحد هذه الأقوال فى مورد صلاه الجمعه مطابق للواقع، وباقى الأقوال مخالفه للواقع ومجانبه للصواب.

مقوله التصويب:

وفى مقابـل قول الإمـاميه هنـاك قول بـالتصويب لـدى أهـل السـنّه ويعنى أنّ اسـتنباط المجتهـد مطـابق ومصـيب للواقع على أيّه حال(١) .

بيان ذلك :إنّ التصويب يمكن تصوره على ثلاثه أنحاء :

الأول:أن نقول بأن اللّه تعالى عالم بالواقع وعالم بعواقب الاُمور ويعلم أنّ فتوى هـذا المجتهد سوف تتعلق بوجوب صـلاه الجمعه وسـيفتى المجتهد الآخر بحرمه صلاه الجمعه، ويفتى ثالث باستحباب صلاه الجمعه، ولكن قبل صدور فتوى المجتهدين يقوم اللّه تعـالى بجعـل أحكام متعـدده بعـدد آراء المجتهـدين فى لوح الواقع وبالتالى تكون فتوى كلّ واحـد منهم مطابقه لـذلك الحكم الإلهى الواقعى المجعول، فمن يفتى

١- الإحكام فى أصول الأحكام، لابن حزم الأندلسى الظاهرى، وذهبت طائفه إلى أنّ كل مجتهد مصيب وأنّ كل مفتى محق فى فتياه، ص ٧٠.

بـالحرمه فـإنّه مصـيب للواقع ورأيه مطـابق لتلـك الحرمه المجعوله فى اللوح المحفوظ، وبعبـاره اُخرى أنّ جعل الواقع يتطابق مع الفتوى فمن افتى بالوجوب فإنّ حكم الوجوب قد جعل فى الواقع له.

والسوءال هو :هل هذا النحو من التصويب فى الأحكام ممكن أم محال ؟

الجواب :إنّ هـذا النوع من التصويب غير محـال ثبوتاً، لأنّه لا يسـتلزم الاسـتحاله والامتناع فى هـذا المقام، ولكن فى مقام الاثبات هناك دليل على بطلان مثل هذا التصويب :

أوّلاً :إنّ هذا التصويب مخالف للإجماع وضروره الفقه.

ثانيـاً :إنّ الأخبـار المتواتره وكـذلك برهان الاشتراك فى التكليف تبين أن لكلّ واقعه حكماً فى الواقع حتّى ارش الخـدش وفى هـذا الحكم يشترك العالم والجاهل ولا يختصّ بالعالمين به، وعليه فإنّ الحكم الواقعى لايتعـدد بتعـدد آراء المجتهـدين وفتاوى الفقهـاء، والأحكام الواقعيه فى كلّ مسأله مشتركه بين العالم والجاهل فالأحكام الشـرعيه من قبيل وجوب الصوم والصـلاه والحجّ والجهاد وحرمه شرب الخمر والغيبه وما إلى ذلك،مشتركه بين الجاهل والعالم ولا تختصّ بالعلماء والمجتهدين.

الثانى:من التصويب، أن يكون الحكم الشـرعى تابعاً لآراء المجتهدين،فكلّ مجتهد يسـتنبط حكماً من الأدله الشرعيه يكون ذلك الحكم هوحكم اللّه من الواقع حيث يجعـل اللّه تعـالى له الاعتبار والحجيّه، أى أنّه لا يوجـد حكم فى لوح الواقع فى الأصل وأنّ اللوح الواقع أبيض لايوجـد فيه أى حكم، فـإذا أفتى المجتهـد بوجوب حكم معين فإنّ هـذاالحكم فى الوجوب سـيجعل من قبل اللّه، وهكـذا بالنسبه للحرام والمسـتحبّ، وهـذا التصويب منسوب إلى الأشاعره، والسوءال هو : هل هـذا التصويب ممكن أو غير ممكن ؟

الجواب : أوّلاً :كما تقدّم فى القسم الأوّل من التصويب أنّ التصويب خلاف ضروره الفقه وخلاف اجماع الأصحاب.

ثانياً :إنّ هذا النوع من التصويب مخالف للنصوص والروايات المتظافره

والمتواتره التی تدلّ علی أنّ اللّه تبارک وتعالی له فی کلّ واقعه حکماً وهذاالحکم مشترک بین العالم والجاهل.

ثالثاً :إذا لم یکن هناک حکم فی الواقع فلا موضوع للاجتهاد، لأنّه مع عدم وجود حکم فی الواقع فعن أی شیء یبحث ویفحص المجتهد فی عملیه الاستنباط ؟ إذن فالاجتهاد متفرع علی وجود الحکم فی الواقع وإلّافلا معنی للاجتهاد وبذل الجهد والبحث عن الحکم واستنباطه، والحکم فی الواقع تابع للمصالح والمفاسد لا تابع لرأی المجتهد.

رابعاً :أنّ التصویب یستلزم الدور المحال، لأنّه لابدّ أن یکون هناک حکم واقعی لیتعلق به ظنّ المجتهد ولیتحرک نحو اثباته بواسطه الأدله الشرعیه،ومن جهه أُخری فإنّ الحکم الشرعی متوقف علی الاجتهاد واستنباط هذاالحکم، وهذا هو الدور.

النحو الثالث:من التصویب، أنّ اللّه تعالی جعل فی لوح الواقع أحکاماًانشائیه بعدد آراء المجتهدین، ولوح الواقع لا یخلو من حکم شرعی، فإذاکان نظر ورأی المجتهد مطابقاً للواقع فنعم المطلوب، وإذا کان مخالفاًللواقع فإنّ لوح الواقع ینقلب وفقاً لموءدی الاماره وموءدی فتوی المجتهد،لأنّ ملاک الحکم الظاهری أقوی من الحکم الواقعی، ولهذا فإنّ لوح الواقع ینقلب ویتغیر إلی الحکم الظاهری وموءدی الاماره، وهذا التصویب منسوب للمعتزله. مثلاً: إذا کان الحکم فی الواقع وجوب فاتحه الکتاب مع السوره فی الصلاه، ولکن المجتهد توصل إلی وجوب الفاتحه فقط فی الصلاه بدون السوره، فهذا الرأی مخالف للواقع لأنّ الحکم الشرعی علی المکلّف فی الواقع هو وجوب الفاتحه مع السوره فی الصلاه، وحینئذٍ فإنّ هذا الحکم الانشائی الواقعی ینقلب إلی موءدی الاماره ویکون متفقاً مع

فتوی المجتهد وهو وجوب الصلاه بالفاتحه بدون السوره.

والسوءال هو :هل هذا التصویب ممکن أم لا ؟

الجواب :إنّ هذا التصویب وإن لم یکن محال عقلاً، ولکنه،أوّلاً :مخالف للضروره والاجماع.

وثانیاً :لا یوجد دلیل لاثبات هذا النوع من التصویب، بل هناک دلیل علی خلافه، لأنّ الإماره کاشفه عن الواقع وطریق إلی الواقع لا أنّها تعمل علی تغییر الواقع.

بطلان التصويب:

والحاصل كان البحث عن بطلان التصويب، وتقدّم أنّ التصويب

الاشعرى يرى أنّ الحكم الواقعى تابع لرأى المجتهد، وقلنا أن هذاالتصويب باطل عقلاً ونقلاً لأنّه يستلزم الدور ويستلزم الخلف، لأنّ الشخص المعتقد بهذا التصويب يعتقد بوجود الحكم الواقعى ليكون له ظنّ أو علم بهذا الحكم، وبالعكس فكما أنّه لا يمكن وجود حكم بدون موضوع، فلا يوجد ظنّ فى الحكم أو علم بالحكم بدون مضمون وبدون معلوم (أى الحكم) وهذا دور واضح.

وهكذا بالنسبه للخلف، لأنّه حسب الفرض أنّ الحكم متقدم فى مرتبه الظنّ على الحكم، لأنّه لابدّ من وجود حكم واقعى يتحرك المجتهد نحواستنباطه وإلاّ إذا لم يكن هناك حكم فى الواقع فماذا يريد المجتهد اثباته واستنباطه ؟ وإذا تمّ جعل الحكم بعد حدوث الظنّ من الاماره وكان تابعاًلرأى المجتهد فهذا خلف. إذن فالتصويب الأشعرى يستلزم الدور وكذلك يستلزم الخلف، وأيضاً هو خلاف الضروره والإجماع.

وقد أجاب البعض كالمرحوم الكمبانى عن اشكال الدور هذا بالقول بأنّ الحكم فى مرتبه الجعل وإنشاء الحكم الواقعى يتم جعله على موضوع مفروض الوجود فى الخارج لا ـ على موضوع محقق الوجود، وفى مقام جعل وانشاء الحكم يكفى فرض وجود الموضوع سواءً كان الموضوع موجود فعلاًـ أم مفروض الوجود فعلاًـ ثمّ يتحقّق بعد ذلك. وعليه ففى مقام جعل وانشاء الحكم هناك افتراض العلم بالحكم، يعنى بما أنّ الموضوع مفروض الوجود وهناك فرض وافتراض العلم بالحكم والظنّ بالحكم فيكون الحكم مترتباً على موضوع مفروض الوجود، أى يتم اعتبار

الحكم على أساس العلم المفروض الوجود والظنّ المفروض الوجود، إذن ففى مقام جعل الوجود الحقيقى للحكم نحتاج إلى وجود فرض العلم بالحكم لا ـ الوجود الحقيقى للعلم بالحكم أو الظنّ بالحكم. وأمّا عكس هذه القضيه أن يكون العلم بالحكم فى مرتبه المجعول فالعلم يحتاج إلى معلوم، والمعلوم هنا الحكم، والظنّ بالحكم يحتاج إلى مظنون، والمظنون هو الحكم. وهذا فى مرحله المجعول والفعليه لا ـ فى مرحله الجعل والانشاء. إذن فالعلم والظنّ بالحكم يحتاج إلى الحكم فى مرحله المجعول والفعليه، وحينئذٍ يكون الظنّ فى الحكم فى مرتبه المجعول

والفعليه هو الموضوع للحكم وبالتالى تحقق فاعليه الحكم أو فعليه الحكم.

وعلى هذا الأساس هناك تعدد واختلاف فى المرتبه بين توقف الحكم على العلم المفروض الوجود فى مرتبه الجعل والانشاء، وبين العلم

بالحكم فى مرتبه المجعول والفعليه، وهـذا ليس بـدور. لأنّ توقف كلّ واحد منهما عن الآخر فى مرتبه غير تلك المرتبه الاُخرى التى يتوقف فيها الطرف الآخر على الأوّل.

وعلى هذا الأساس فالمرحوم الكمبانى لا يرى صحّه اشكال الدور والخلف على مقوله التصويب.

ولكنه يقول : إنّ التصويب يستلزم التناقض وهو محال، لأنّ القائل بالتصويب يرى بأنّ الحكم تابع لرأيه واعتقاده، وعندما يعتقد بذلك وأنّ الحكم تابع لعلمه أو ظنّ المجتهد بالحكم فلا يخلو من حالتين، فإمّا أن يكون له علم أو ظنّ فى مرتبه الاعتقاد بالحكم أو لا يكون له علم أوظنّ، فإذا كان لا يعتقد بوجود الحكم علماً وظنّاً فهو سالبه بانتفاءالموضوع وخارج عن البحث لأنّ الحكم مع عدم تحقق موضوعه لا يتحقّق، وإذا كان هذا القائل بالتصويب يعتقد بأنّ الحكم يتم جعله، فمثل هذا القول والاعتقاد بالحكم غير ممكن علماً وظنّاً أيضاً، لأنّ القائل بالتصويب فى مرتبه الموضوع بماذا يعتقد بالنسبه لموضوع الحكم ؟

بمعنى أنّه لا يوجد هناك حكم أصلاً فى مرتبه الاعتقاد بالحكم، لأنّ الحكم تابع لاجتهاد المجتهد ورأيه لا أنّه فى مرتبه الاعتقاد بالحكم وفى مرتبه موضوع الحكم يوجد حكم فى الواقع، إذن ففى مرتبه الاعتقادبالحكم وهو موضوع الحكم لا يوجد حكم فى الواقع، ومن جهه اُخرى أنّ الحكم تابع لرأى المجتهد واستنباطه.

إذن ففى مرتبه الاعتقاد بالحكم لا يوجد حكم، لأنّ الحكم تابع لرأى المجتهد، ومن جهه اُخرى فى مرتبه الاعتقاد بالحكم وفى مرتبه موضوع الحكم فإنّ الحكم موجود، وهذا هو التناقض، وعليه فالقول بالتصويب يستلزم التناقض وهو محال، لأنّه لا يمكن وجود حكم فى مرتبه الموضوع والاعتقاد بالحكم، لأنّ الحكم فى مرتبه الموضوع غير ممكن،ومن جهه اُخرى فإنّ الحكم متفرع على الاعتقاد بالحكم فى مرتبه الموضوع، وهو موءدى التصويب، إذن فالحكم فى مرتبه الموضوع والاعتقاد موجود وغير موجود، وهذا هو التناقض.

ولكن يمكن القول :إنّ الكمبانى فى الحقيقه لا يريد دفع اشكال الدور والخلف عن التصويب، لأنّ المصوب يعتقد بوجود حكم ليتمكن من الاعتقاد بهذا الحكم، أى أنّه فى الواقع يوجد حكم ولكن من جهه اُخرى أن هذا الحكم يتوقف على الاعتقاد بالحكم، والاعتقاد بالحكم متوقف على الحكم، والحكم متوقف على الاعتقاد بالحكم علماً وظنّاً، وهذا هو الدور.

القسم الآخر من التصويب، التصويب السببى وهو ما ذكره المرحوم

ص: ۲۶۳

الآخوند فی الکفایه وأنّ الأحکام تابعه للمصالح والمفاسد الواقعیه والنفس أمریه، ففی نظره أنّ الأحکام لها أربع مراتب : مرتبه الاقتضاء، مرتبه الجعل والانشاء، مرتبه الفعلیه، مرتبه التنجز.

أمّا المرتبه الأُولی فالحکم یقع فی مرتبه المقتضی والملاک، مثلًاوجوب الصلاه حیث یتم جعل هذا الحکم لوجود المقتضی والمصلحه، وبعد أن یکون للحکم فی الواقع مصلحه وملاک تأتی المرتبه الثانیه وهی

مرتبه جعل وانشاء الشارع لهذا الحکم علی المکلّف، فعندما یکون الشارع عالماً بالواقع فهو یعلم أنّ وجوب الصلاه فیه مصلحه للمکلّفین فیجعل هذا الحکم فی لوح الواقع ونفس الأمر وینشیء وجوب الصلاه علی المکلّفین، ثمّ تأتی مرتبه الفعلیه، فبعد أن یجعل الشارع الحکم فی الواقع یأتی جبرائیل بهذا الحکم للنبی الأکرم صلی الله علیه و آله ویخبره بهذا الحکم،

وهذه مرحله فعلیه الحکم، أی أنّ الحکم الواقعی انتقل من الواقع إلی رسول اللّه صلی الله علیه و آله ولکن رسول اللّه صلی الله علیه و آله لحدّ الآن لم یبلغ هذا الحکم للناس ولم

یقل لهم : «أَقِمِ الصَّلَو ةَ لِدُلُوکِ الشَّمْسِ إِلَی غَسَقِ الَّیْلِ»(۱) .

ولم یقل : «کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِینَ مِن قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ»(۲) .

ولم یقل : «وَلِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ ا لْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَیْهِ سَبِیلاً»(۳).

فهذه الأحکام لم تصل إلی الناس بعد، ولکن بعد ابلاغها إلی الناس تتحقق مرحله تنجز الحکم، أی أنّ الحکم الشرعی یتنجز علی المکلّفین وإذا لم یمتثل المکلّف فإنّه یستحقّ العقاب لأنّه تمّ ابلاغه بالحکم الشرعی،

وإذا امتثل المکلّف هذا الحکم فإنّه یستحقّ الثواب.

المهم أن صاحب الکفایه بعد أن یقرر هذه المراتب الأربع للحکم یقول : إنّ الحکم فی مرحله الجعل والإنشاء تابع للمصالح والمفاسدالواقعیه وأنّ اللّه تبارک وتعالی یجعل الحکم فی مرتبه الانشاء لعموم المکلّفین أعمّ من الجاهل والعالم، ولکن عندما یصل الحکم إلی مرحله الفعلیه والاستنباط فإذا استنبط المجتهد الحکم الشرعی من الاماره وکان هذا الحکم مطابقاً للواقع ولذلک الحکم الانشائی فإنّ ذلک الحکم الإنشائی سیکون فعلیاً ویصل إلی مرتبه الفعلیه، وإذا کانت الاماره مخالفه للحکم

الواقعی ففی هذه الصوره یکون المکلّف معذوراً أی أن جهله عذر عندالمولی ولا یستحقّ العقاب لأنّ العقاب بلا بیان قبیح.

النتیجه :أنّ العالم والجاهل یشترکان فی الأحکام فی مرتبه إنشاء

۱- سوره بنی إسرائیل : الآیه ۷۸.

٢- سوره البقره : الآیه ١٨٣.

٣- سوره آل عمران : الآیه ٩٧.

الحکم، إذن فالحکم الانشائی الواقعی علی أيّه حال محفوظ ولا تصل النوبه إلی التصويب فی هذه المرتبه، وحينئذٍ يکون هناک فارق وفاصل بين المرتبه الثالثه والمرتبه الفعليه، بحيث إنّ المجتهد إذا استنبط الحکم وکان مطابقاً للواقع فسيکون الحکم فعلياً، وطبعاً إنّ هذا التصويب السببی إنما يکون فيما لو قلنا بسببيه الأماره، ولکن إذا قلنا بطريقيه وکاشفيهالاماره للواقع ففی مورد الطريقيه فإنّ الحکم الشرعی غير مجعول حتّی

يمکن القول أنّه يصل إلی المرتبه الفعليه، ولکن هذا المعنی أيضاً يشبه التصويب المعتزلی حيث إنّ المعتزله يقولون إنّ الحکم الانشائی جعل فی الواقع علی موءدی الاماره، فإذا استنبط المجتهد من الاماره ما يخالف الواقع فإنّ هذا الواقع ينقلب إلی موءدی الاماره، وقد تبيّن بطلانه.

توضيح المقال:

القسم الثالث من التصويب هو ما ذکره المرحوم الآخوند فی الکفايه فی آخر المجلد الثانی فی بحث التخطئه والتصويب فی الاجتهاد وأنّ الحکم الواقعی والانشائی مشترک بين الجاهل والعالم فی کلّ واقعه، ولکن الحکم الظاهری يستنبطه المجتهد من الأدله، وفی هذه المرتبه يقع التصويب بحيث يکون کلّ حکم يستنبطه المجتهد من الإماره فعلياًومنجزاً علی المکلّف، مثلاً بالنسبه لجزئيه السوره فی الصلاه، فهناک مجتهد يستنبط من سياق الأدله وجوب الصلاه مع السوره وأنّ السوره جزء من الصلاه، ومجتهد آخر يستنبط من سياق الأدله والامارات عکس ذلک وأنّ السوره غير واجبه فی الصلاه وليست جزءاً من الصلاه، وکلّ واحد من هذين المجتهدين يستفيد الحکم الشرعی من الاماره ويکون هذا الحکم منجزاً وفعلياً فی حقّه.

أمّا الفرق بين هذه الأنواع الثلاثه من التصويب، فالتصويب الأشعری يقول : لا يوجد حکم شرعی فی لوح الواقع قبل قيام الاماره وأن جعل الحکم تابع للأماره وتابع لرأی المجتهد فکلّ مجتهد استنبط حکماً من الأدله مثل وجوب صلاه الجمعه فی زمان الغيبه فإنّه يتمّ جعل حکم إلهی فی الواقع طبقاً لرأی هذا المجتهد ويتمّ جعل وجوب صلاه الجمعه، وإذا استنبط مجتهد آخر من الأدله حرمه صلاه الجمعه فی زمان الغيبه فإنّ

الحکم الإلهی فی الواقع سیکون تابعاً لرأی هذا المجتهد ویتمّ جعل حرمه صلاه الجمعه فی الواقع، وحینئذٍ یجتمع الحکم بالوجوب والحرمه لصلاه الجمعه فی مورد واحد وموضوع واحد وهو صلاه الجمعه.

أمّا التصویب المعتزلی فیقول بأنّ الحکم الإنشائی فی الواقع قد جعل لکلّ واقعه، غایه الأمر أنّ الاماره التی یستدلّ بها المجتهد تاره تکون مطابقه لذلک الحکم الواقعی والإنشائی فیکون الحکم الإنشائی فعلیاً فی مورد هذا المجتهد، وتاره أُخری تکون الاماره المذکوره علی خلاف الحکم الواقعی والانشائی، ففی هذه الصوره ینقلب الحکم الواقعی والإنشائی إلی ما یتفق مع موءدی الاماره، مثلاً إذا کان الحکم الإنشائی فی الواقع وجوب صلاه الجمعه، فإذا استنبط المجتهد من الأدله حرمه صلاه الجمعه وکانت حرمه صلاه الجمعه مخالفه للحکم الواقعی، فإنّ الواقع سینقلب وفق موءدی الاماره وسیتحوّل إلی الحکم بالحرمه وستکون وظیفه المجتهد الفعلیه فی مورد صلاه الجمعه هی الحرمه.

أمّا التصویب الذی یقول به المرحوم الآخوند فی صوره القول بسببیه الاماره لا فی صوره طریقیه الاماره، أنّ الحکم الواقعی فی مرحله الإنشاءوفی مرحله التشریع قد جعل لکلّ واقعه، وهذا الحکم محفوظ فی مرتبه الإنشاء ومشترک بین العالم والجاهل، ولکن بالنسبه للحکم الفعلی والظاهری فالمجتهد یستنبط من الاماره کخبر الواحد، البیّنه، أصاله البراءه والاستصحاب، حکماً فعلیاً ویکون ذلک التصویب فی موءدی ذلک الحکم الفعلی، یعنی إذا استنبط المجتهد من خبر الواحد وجوب صلاه الجمعه،فیکون هذا الحکم فعلیاً فی حقّه وتکون صلاه الجمعه واجبه علیه. وإذا استنبط مجتهد آخر من خبر الواحد حرمه صلاه الجمعه فإنّ الحکم الفعلی فی حقّه هو حرمه صلاه الجمعه ولکن الواقع فی حدّ ذاته محفوظ ولا یتغیر.

ومن جمله الأدله التی أقامها المرحوم الآخوند لإثبات هذا القول أنّه ذکر عباره العلّامه حیث یقول بأن ظنّیه الطریق لا تتنافی مع قطعیه الحکم، وهذه العباره تعنی أنّ الحکم الواقعی الإنشائی الإلهی فی الواقع قطعی ویقینی، وذلک الحکم الواقعی والإنشائی مجعول للعالم والجاهل،ولکن الاماره قامت علی حکم شرعی استنبطه المجتهد منها، وهذه الاماره ظنّیه، فإذا قام خبر الواحد علی أنّ صلاه الجمعه واجبه فی زمان الغیبه فهذا الخبر طریق لإصابه الواقع ویمکن أن یصیب هذا الطریق الظنّی الواقع ویمکن أن یخطیء الواقع، ولکن فی صوره الإصابه للواقع فإنّه

منجز للحكم وفى صوره الخطأ فـإنّه معـذر، إذن فـالحكم الواقعى القطعى هو مـا يكون موجوداً فى مرتبه الجعل والإنشاء، ولكن الطريق الـذى يوءدى إلى ذلك الحكم إن كان ظنّياً ولم يكن من قبيل القطع الوجـدانى فهـذاالطريق الظنّى إلى الواقع إذا أصاب الواقع فهو منجز وإذا أخطأه فهو معذر.

وطبعاً بالنسبه لحجيّه خبر الواحـد وحجيّه الاماره هناك آراء وأقوال مختلفه، وأحـد هـذه الأقوال هو أن خبر الواحد حجّه بمعنى السببيه لجعـل الحكم أى أنّه سبب لجعـل الحكم الشرعى، وهـذه المسأله تستلزم التصويب، أى أنّ الخبر نفسه يكون موضوعاً للحكم ثمّ يتم إنشاء الحكم وفق موءدى ذلك الخبر، مثلًا إذا استنبط المجتهد من روايه وخبر ثقه وجوب صـلاه الجمعه، فهنا يكون هذا الخبر سببا وموضوعا لجعل الحكم وهو وجوب صـلاه الجمعه، ففى مورد حجيّه الاماره يكون هناك جعل للموءدى، بمعنى أن كلّ ما يوءدى إليه خبر الواحـد الدالّ على الوجوب فيعنى جعل الوجوب، وإن كان موءدى الخبر يدلُّ على الحرمه فإنّ ذلك يعنى جعل الحرمه شرعاً.

القول الآـخرفى مورد الامـاره أنّهـا بمنزله جعـل الحكم المماثـل، بمعنى أن حكم صـلاه الجمعه فى الواقع هو الوجوب، فـإذا دلّ الخبر على وجوب صلاه الجمعه فإنّ الشارع حينئذٍ يجعل الوجوب على موءدى هذا الخبر

ويكون هذا الوجوب مطابقاً ومماثلًا للوجوب الواقعى.

القول الثالثفى الاماره أنّها «جعل للطريقيه» فليست هى جعل للحكم،بمعنى أن خبر الواحـد الذى يدلّ على وجوب صـلاه الجمعه فى الواقع يوجـد لنـا الظنّ من هـذا الخبر بوجوب صـلاه الجمعه فى الواقع، وعنـدمايقول الشارع أن خبر الواحـد حجّه فهـذا يعنى أنّك مكلّف باستخدام هذاالطريق إلى الواقع، فالشارع جعل الخبر الواحد طريقاً إلى الواقع وهذاالطريق المنصوب من قبل الشارع يجب العمـل به، وهـذا لاـ يعنى جعـل الحكم كـالوجوب والحرمه على موءدى الامـاره، غـايه الأمر أن كاشـفيه هـذا الطريق ظنّيه ونـاقصه لاـ أنّهـا كاشـفيه تـامه مثـل كاشـفيه العلم الوجـدانى،لوجود احتمال الوقوع فى المخالفه للواقع ووجود احتمال الخطأ فى خبرالواحد لأنّه ظنّ، والظنّ مقترن بالخطأ، ولكن الشارع اعتبر هذه الطريقيه

النـاقصه بمنزله الطريق التـام، فيجب ترتيب الأـثر عليهـا والعمـل بها، فإنّ كان مصـيباً للواقع فهو منجز، وإن كان مخطئا للواقع فهو معـذر، إذن فالمنجزيه والمعذريه تكون بحكم العقل لا بحكم الشـرع، فالحكم الشـرعى هوالوجوب أو الحرمه أو الاسـتحباب او الكراهه، ولكن عندما يتطابق هذاالخبر مع الواقع فهو منجز، وفى صوره المخالفه للواقع فهو معذر، وهذاالحكم هو حكم عقلى.

القول الرابع:جعل المنجزيه والمعذريه، وكلام المرحوم الآخوند فى

الکفـایه مضـطرب، فتـاره یسـتفاد من کلاـمه أنّ الشارع جعل الطریقه للاماره وخبر الواحـد، وتاره أُخری یسـتفاد جعل المنجزیه والمعذریه.

أمّا الشیخ الأنصاری رحمه الله فإنّه یذکر فی الرسائل عباره المصلحه السلوکیه فی التعبیر عن العمل بموءدی الاماره، فعندما یعمل المکلّف بموءدی الامـاره ففی صوره مطابقتهـا للواقع فنعم المطلوب، وإذا کـانت مخـالفه للواقع فقـدفاتت المصـلحه الواقعیه لأنّ المکلّف لم یعمـل بـالحکم الواقعی، ولکن العمل بهـذه الاماره وخبر الواحـد فیه مصـلحه وهـذه المصـلحه تجبرالمصـلحه الفائته الواقعیه ومن هنا یعبّر عنها ب- «المصلحه السلوکیه».

وطبعاً فکلام المرحوم الآخوند الذی یقول بالتصویب الظاهری والحکم الفعلی محل تأمل ونقد.

علی أیّه حال فالتصویب علی المسـلک الأشـعری أو مسلک المعتزله أوعلی مسلک المرحوم الآخوند من التصویب السببی باطل (إذا لم یتبیّن المقصود بصوره جیّده من کلام الآخوند) لأنّه مخالف للضروره والإجماع ولیس لدینا دلیل من القرآن أو الروایات أو العقـل أو الوجـدان علی صـحّه التصـویب، فالأـدله النقلیـه والعقلیه تثبت اشـتراک المکلّفین جمیعـاً فی التکـالیف وأنّ الحکم الواقعی محفوظ ومشترک بین العالم والجاهل، ولکن الدلیل الاشتراک لا یثبت أکثر من اشتراک العالم والجاهل فی الحکم

الواقعی وأنّ الأحکام مشترکه فی مرتبه الفعلیه والسـببیه لها وأنّ الحکم الواقعی قـد جعل علی أساس المصالـح والمفاسد الواقعیه لا طبقاً لرأی المجتهد، وأنّ الاماره طریق وکاشف عن الحکم الواقعی لا أنّها مغیره للحکم الواقعی حتّی یمکن القول بالتصویب، غـایه الأـمر أنّ الامـاره ظنّیه وکاشـفیتها نـاقصه وتقترن مع احتمال الخطأ لا أنّها تملک کاشـفیه مطلقه،وحینئـذٍ فإذا کانت الاماره مطابقه للواقع فهی منجزه وإلاّ فهی معذره وبالتالی یکون جهل المکلّف عذر له، وفی حال عدم تقصیر المجتهد فی

عملیه الاستنباط فإنّ للمصیب أجران وللمخطیء أجر واحد.

نظریه الإمامیه:

کـان الکلاـم فی الأحکـام العقلیه للاجتهـاد من حیث التخطئه والتصویب وقلنـا إنّ الأحکـام تاره تکون عقلیه من قبیل البحث فی إمکان الشـیءوعدمه والبحث عن قدم الشـیء وحدوثه، وفی الأحکام العقلیه هناک مجال للخطأ عقلاً وشرعاً ووجداناً فلا یمکن لشیء واحد أن یکون ممکناً وممتنعاً فی ذلک الوقت، فلابدّ أن یکون أحد القولین مصیباً للواقع

والآخر مخطئا.

أمّـا الأحکام الشـرعیه فتاره تکون ضـروریه وقطعیه وثابته بنصّ الکتاب والسـنّه والاجماعات والمتواترات ویکون قبولها ضـروریاً وبدیهیاً من قبل

جميع المسلمين كوجوب الصلاه والصوم والحجّ والجهاد ووجوب المعرفه بأُصول الدين وفروعه، وهذا القسم من الأحكام الشرعيه يعتبر من الأُمورالبديهيه والقطعيه.

وفى هذا المورد لا ـ وجه لمقوله التخطئه والتصويب، لأنّ الحكم معلوم بالوجدان وبالبداهه وقام عليه نصّ الكتاب والسنّه، والأحكام فى هذاالقسم مطابقه للواقع ولا تقبل الاجتهاد، لأنّ الاجتهاد ينتج حكماً ظاهرياًوهو طريق إلى الواقع، أمّا بالنسبه للعلم الوجدانى والضرورى القطعى فلاوجه للاجتهاد الظاهرى والتعبدى.

وأحياناً تكون الأحكام الشرعيه فى الفروع الاجتهاديه حيث تحتاج فى استنباطها من الأدله إلى اجتهاد واعمال نظر الفقيه والمجتهد، وهناموردالخلاف بين العلماء فى فهمها وفى مدركها، فمن حيث المدرك يقوم الخلاف على أساس هل أنّ الظنّ الحاصل من خبر الواحد حجّه أو غيرحجّه ؟ وهل أنّ الظنّ الحاصل من القياس معتبر أو غير معتبر ؟ وهل أنّ كلام الصحابى غير المعصوم حجّه أو غير حجّه ؟

هذا بالنسبه لمدرك ومبانى الحكم، وأمّا بالنسبه لفهم هذه الأحكام من أدلتها فيقع الخلاف فى : هل أنّ هذا الحكم المستنبط من الأدله الاجتهاديه مطابق ومصيب للواقع أو مخالف له ؟ وفى هذا القسم من الأحكام الشرعيه يقع الاجتهاد، وقد أجمع فقهاء الإماميه على أنّ للّه تعالى فى كلّ واقعه حكماً وهذا الحكم فى الواقعه مشترك بين العالم والجاهل، أوّلاًوبالذات، فجميع الناس وجميع المكلّفين والمسلمين مأمورون بالعمل بذلك الحكم الواقعى وأنّ الدين فى جميع المراتب واحد سواءً فى مرحله التشريع أم فى غيرها، وبعباره أُخرى أنّ الدين واحد، الشرع واحد، الحقّ واحد، سواءً فى مرتبه الواقع أم فى مرتبه التشريع أم فى مرتبه المطابقه للواقع.

إنّما الخلاف فى احراز الواقع واستنباط الحكم الواقعى من منابع الأحكام حيث يخطىء البعض فى عمليه الاستنباط، والبعض الآخريتطابق استنباطهم مع الواقع، وعلى هذا الأساس فاختلاف الاجتهادبالنسبه للحكم الواحد يوجب الاختلاف فى حكم اللّه ورسوله، حيث لايبقى ذلك الحكم الإلهى الواقع الواحد الذى أوحى إلى رسول اللّه صلى الله عليه و آله ،واحداً، فكلّ مجتهد ولو بحسب الظاهر مجاز شرعاً فى العمل باستنباطه واجتهاده وبذلك تكون آراء الفقهاء تمثل طريقاً إلى الواقع، وهذا الطريق إلى الأحكام الواقعيه قد يصيب الواقع وقد لا يصيبه.

النتيجه:إنّ الحكم الإلهى الواقعى فى الواقع ونفس الأمر تابع للمصالح

والمفاسد فی کلّ واقعه حتّی أرش الخدش ولیس تابعاً لرأی المجتهد، أی لا ـ یتم جعل حکم واقعی طبقاً لرأی المجتهد، وکذلک فإنّ قیام الاماره المخالفه للواقع لا تستوجب انقلاب الحکم الواقعی وفق موءدی الاماره،لأنّ الاماره طریق إلی الواقع وکاشفه عن الواقع لا أنّها مغیره للواقع کما یقول التصویب المعتزلی.

إذن کلا ـ هذین النوعین من التصویب مخالف للضروره والإجماع ومخالف لأدله الکتاب والسنّه وحکم العقل، وأمّا التصویب الظاهری والسببی الذی یقول به بعض الإمامیه کالآخوند الذی یری سببیه الاماره وأنّ المجتهد عندما یستنبط حکماً شرعیاً فإنّ وظیفته الفعلیه والظاهریه هی العمل به، فهو أیضاً مورد تأمل واشکال.

علی أیّه حال فإنّ علماء الإمامیه ینکرون بالإجماع التصویب ویرون أنفسهم من المخطئه، کما فی الروایه المعروفه «للمصیب أجران وللمخطی ء أجر واحد» ومن هنا فالتصویب لا یملک دلیلاً لا من القرآن ولا من السنّه ولا من الإجماع ولا من العقل، وأمّا ما ورد فی ألسنه الإمامیه أو عبارات الطلاّب فی قولهم : هذا ما أفتی به المفتی وکلّ ما أفتی به المفتی هو حکم اللّه فی حقّی. فهذا الرأی هو التصویب ومقتبس من أهل السنّه وإلاّ فإنّ حکم اللّه لا یتبع رأی المجتهد وفتوی المجتهد ورأی المجتهد علی فرض اعتباره طریق إلی حکم اللّه.

نعم، ما کان مصوناً من الخطأ ومحفوظاً من الزلل ویتطابق مع الواقع هو کلام الأنبیاء والأئمّه المعصومین علیهم السلام ، لأنّهم معصومون ومنزهون عن المعصیه والخطأ والاشتباه وکلامهم عین الواقع وخارج عن بحث التخطئه والتصویب، لأنّ مقوله التخطئه والتصویب تترتب علی الحکم الاجتهادی ومن الآثار العقلیه للحکم الاجتهادی ولا ترد فی مجال علم المعصوم علیه السلام الذی هو علم حضوری وعین الواقع ولیس علماً اجتهادیاً حتّی یکون قابلاً للتخطئه والتصویب.

أمّا علماء أهل السنّه فأغلبهم یقولون بالتصویب وبعضهم یقول بالتخطئه،ومن جمله علماء أهل السنّه فخر الدین الرازی الذی قال فی کتابه «المحصول» فی بحث الاجتهاد : فإن لم یکن للّه تعالی فیها حکم فهذا قول من قال «کلّ مجتهد مصیب» وهو جمهور المتکلمین منّاکالأشعری والقاضی أبی بکر ومن المعتزله کأبی هذیل وأبی علی وأبی هاشم وأتباعهم(۱) .

۱- المحصول : القسم الثالث، الجزء الثانی، ص ۴۷.

وكذلك يقول الغزالى فى كتابه «المستصفى» : الذى ذهب إليه محققواالمصوبه أنّه ليس فى الواقع الذى لا نصّ فيها حكم معين يطلب بالظنّ بل الحكم يتبع بالظنّ وحكم اللّه على كلّ مجتهد ما غلب ظنّه (القائل بالتصويب) وهو المختار وإليه ذهب القاضى(۱) .

وفى مقابل ذلك يقول الدكتور وهبه الزحيلى فى كتابه «الفقه الإسلامى وأدلته» : أن جمهور المسلمين قائلون بالتخطئه منهم الشافعيه والحنفيه على التحقيق الذين يقولون بأنّ المصيب فى اجتهاده واحد من المجتهدين وغيره مخطى ء لأنّ الحقّ لا يتعدد(۲) .

ومن جمله الأدله التى ذكرت لإثبات مقوله التخطئه، روايه الترمذى عن أبى هريره قال : قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله : إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران وإذا حكم فأخطأ فله أجر واحد(۳) .

وكذلك فى الدرّ المنثور للشعيبى أنّه: سئل عن أبو بكر عن حكم الكلاله، فقال أبو بكر: إنى سأقول فيها برأيى فإن كان صواباً فمن اللّه وحده لا شريك له وإن كان خطأ فمنّى ومن الشيطان واللّه منه برىء وأرى ما خل الوالد للولد(۴) ، وكذلك نقل عن مالك أنّه قال : إنّما أنا بشر أخطىءواصيب فأنظروا فى رأيى فما وافق السنه فخذوه به(۵).

النتيجه:أنّ أهل السنّه لا يتفقون على القول بالتصويب، وأغلبهم يقول بالتصويب وبعض منهم يقولون بالتخطئه كما تقدّم.

المهم إنّ مرتبه الاجتهاد تعتبر طريقاً شرعياً لفهم الأحكام الشرعيه وإفراغ ذمّه المكلّف من التكليف الإلهى، وطريق الاجتهاد واجب تخييرى عقلى وهو عِدل الاحتياط والتقليد، وقد تبيّن فى بحث التعريف وبيان ماهيه الاجتهاد سته أقوال فى التعريف، وتحصل لحدّ الآن اُمور :

۱- المستصفى : ج ۲، ص ۳۶۳.
۲- الفقه الإسلامى وأدلته : ج ۱، ص ۷۲.
۳- سنن الترمذى : ج ۲، ص ۲۹۳، أبواب أحكام باب ۲، حديث ۱۳۴۱.
۴- الدر المنثور : ج ۲، ص ۲۵۰.
۵- الموطأ للمالك : ج ۱.

الأمر الأوّل :إنّ التعريف اللغوى للاجتهاد هو أنّ «الاجتهاد» على وزن «افتعال» سواءً كان مشتقاً من ماده «جهد»، بفتح الجيم أم كان مشتقاً من ماده : جهد، بضم الجيم ويعنى السعى وبذل الطاقه المقترنه بالمشقه»، فكلّ مورد ترد فيه ماده افتعال تدلّ على تحمل المشقه، واجتهد فى الأمر يعنى بذل وسعه وتحمل المشقه.

الأمر الثانى :التعريف الاصطلاحى للاجتهاد، ومن جمله التعاريف المذكوره لأهل السنه تعريف الغزالى وهو أنّ الاجتهاد عباره عن : بذل المجتهد وسعه فى تحصل العلم بالأحكام الشرعيه.

التعريف الآخر للحاجبى حيث عرّف الاجتهاد بأنه عباره عن : بذل المجتهد وسعه فى تحصيل الظنّ بالحكم الشرعى. ولكن تقدّم أن تعريف الغزالى وكذلك تعريف الحاجبى يواجهان عدّه اشكالات ونقود، منها : إنّ هذا التعريف يستلزم الدور لأنّ المجتهد لا ـ يُهم بدون اجتهاد، وحينئذٍيتوقف المجتهد على الاجتهاد وبالعكس فالاجتهاد أيضاً يتوقف على معرفه المجتهد وهذا دور واضح.

ثانياً :إن تعريف الغزالى ليس جامعاً للأفراد، لأنّه فى غير مواردالاستلزامات العقليه وهى موارد العلم بالأحكام فإنّ العلم لا يحصل بالأحكام فى غير هذه الموارد بل يحصل الظنّ بالحكم إلاّ ـ على من يقول بالتصويب، وقلنا بأنّ التصويب باطل بجميع أقسامه سواءً التصويب الأشعرى أم التصويب المعتزلى وهو باطل بالضروره والإجماع، وهكذابالنسبه لتعريف الحاجبى فهو غير جامع للأفراد، حيث يقول إن الاجتهادعباره عن تحصيل الظنّ بالأحكام الشرعيه، فهذا التعريف لا يشمل العلم

بالأحكام وموارد الاستلزامات العقليه لأنّه فى هذه الموارد هناك علم بالأحكام.

الأمر الثالث :ما ورد فى تعريف الشيخ البهائى الذى يقول : إن الاجتهادملكه للمجتهد يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعى. وهذا التعريف محل تأمل واشكال أيضاً، لأنّه أوّلاً :إنّ هذا التعريف غير جامع للأفراد ولايشمل موارد الأحكام العقليه، فالشخص الذى يجتهد فى مورد الأحكام العقليه وفى الموارد التى توجد فيها نصّ على الأحكام الشرعيه أو عن

طريق اجراء البراءه العقليه بقاعده قبح العقاب بلا بيان لإثبات عدم الحكم الشرعى وعدم العقاب، فمثل هذا الشخص يملك حجّه عقليه على الحكم الشرعى ولكن لا يشمله تعريف الشيخ البهائى للاجتهاد حيث بيّن أنّ المجتهد من له ملكه وقدره على استنباط الحكم الشرعى، والحكم العقلى ليس حكماً شرعياً.

ثانياً :إنّ الاجتهاد عباره عن ملكه نفسانيه، وعليه فلا وجه لجعل الاجتهاد عِدلاً وقسيماً للاحتياط والتقليد، لأنّ الاحتياط والتقليد يختصان بمرتبه العمل لا مرتبه الذهن والنفس.

ثالثاً :إذا كان الاجتهاد ملكه علميه نفسانيه فلا يلازم استنباط الحكم الشرعى، وربّما يوجد عالم ذو ملكه نفسانيه وقدره على استنباط الحكم الشرعى ولكنه عملاً لا يستنبط مسأله شرعيه واحده، وهذا خلاف ظاهرالاجتهاد الذى يعنى استنباط الحكم فعلاً.

الأمر الرابع :تعريف الميرزا القمى للاجتهاد وهو : إن الاجتهاد استفراغ الوسع لتحصيل الأحكام الشرعيه من أدلتها لمن عرف أدلتها وأحوالهاوردّ الفرع إلى الأصل.

ومن جمله الإشكالات الوارده على هذا التعريف أنّه أعمّ من المدّعى،وبعباره اُخرى أن هذا التعريف شامل للغير ولا يمكنه اثبات المدّعى الخاصّ، فالمدّعى فى تعريف الاجتهاد المجتهد المطلق، ولكن هذاالتعريف يشمل مضافاً إلى المجتهد المطلق، المتجزى أيضاً، لأنّه يقول إنّ الاجتهاد عباره عن ردّ الفرع إلى الأصل، والمتجزى يملك مثل هذه المهاره فى عمليه الاستنباط فى باب خاصّ من أبواب الفقه كباب الطهاره أو باب الصلاه ويستطيع ردّ الفرع إلى الأصل فيها، وعليه فإنّ اطلاق ردّالفرع إلى الأصل يشمل المجتهد المطلق والمتجزى، وهذا التعريف أعم من المدّعى لأنّ المدّعى هو تعريف الاجتهاد المطلق والمجتهد المطلق فقط.

مضافاً إلى أنّ هذا التعريف لا يشمل الأحكام العقليه، لأنّ الأحكام العقليه ليست أحكاماً شرعيه يمكن تحصيلها من أدله الحكم الشرعى.

ثالثاً :إن تخصيص أدله جواز التقليد بالأحكام الشرعيه والفرعيه بلامخصص، لأنّه ربّما يستنبط المجتهد حجّيه الاستصحاب وحجّيه خبر الواحد فى اُصول الفقه ويقوم شخص آخر بتقليده واتباعه فى استنباطه هذا فى المسائل الاُصوليه.

الأمر الخامس :ما ورد فى تعريف آيه اللّه الخوئى رحمه الله للاجتهاد حيث قال :

والصحيح أن يعرّف الاجتهاد باستفراغ الوسع فی تحصيل الحجّه علی الأحكام الشرعيه أو تعيين الوظيفه عند عدم الوصول إليها.

والإشكال الوارد علی هذا التعريف أنّه لا ـ وجه للتردد فی التعريف بقوله إنّ الاجتهاد إمّا عباره عن استفراغ الوسع ... أو تعيين الوظيفه الفعليه للمكلّف، لأنّ الوظيفه الفعليه بنفسها من مصاديق الحجّه لا ـ أنّها تقع فی مقابل الحجّه. وقد ذكر السيّد الخوئی رحمه الله فی بدايه البحث فی الأُصول وفی تعريفه لعلم الأُصول أنّه عباره عن: العلم الذی يقع فی جهه استنباط الحكم الشرعی، والاستنباط أمر جامع بين العلم الوجدانی والأمر التعبدی الشرعی والتنجيزی والتعذيری، وهذا يعنی أنّ استنباط الحكم الشرعی أعمّ من العلم والعلمی أو من التنجيز والتعذير أی أنّ استنباط الحكم الشرعی أعم من العلم الوجدانی ومن العلمی الناشیء من الخبر الواحدوالاماره والأُصول العمليه وكلّها تجتمع فی المنجزيه والمعذريه للمكلّف وتكون حجّه، فالفقيه أو المجتهد هو الذی يعمل علی تحصيل الحجّه علی الأحكام الشرعيه سواءً كانت تلك الحجّه العلم بالأحكام الشرعيه أو العلم بالمنجز والمعذر للواقع كما فی موارد الاماره والأُصول العمليه كالبراءه العقليه والنقليه، فإنّ جميع هذه الأُمور إمّا منجزه للأحكام الشرعيه للمجتهد فی صوره اصابه الواقع أو معذره للمجتهد فی صوره خطئه للواقع.

النتيجه:إنّ جميع هذه الأُمور والموارد سواءً كانت علی مستوی العلم الوجدانی بالحكم الشرعی أو علی مستوی الوظيفه الظاهريه والأصل العملی للحكم الشرعی كلّها من مصاديق الحجّه. وعندما يكون لديناحكم ظاهری فعلی وحجّه علی الحكم الشرعی فلا وجه للترديد فی تعريف الاجتهاد، فكلّ هذه الموارد حجّه شرعيه علی الحكم.

الأمر السادس :ما ورد فی تعريف الآخوند رحمه الله للاجتهاد وهو أنّه عباره :

استفراغ الوسع فی تحصيل الحجّه علی الحكم الشرعی. والنقطه الإيجابيه فی هذا التعريف أنّ كبری تحصيل الحجّه علی الأحكام الشرعيه موردقبول جميع الفقهاء من الأُصوليين والاخباريين، أی أن الأُصولی يتحرك لتحصيل الحجّه علی الأحكام الشرعيه وكذلك الاخباری أيضاً، إنّما النزاع بين الأُصولی والاخباری فی تعيين الصغری والمصداق للحجّه،فالأُصوليون يقولون بأنّ الظنّ الحاصل من الاستصحاب يعتبر من مصاديق الحجّه الشرعيه، وأمّا الأخباری فلا يعتبر الظنّ الحاصل من الاستصحاب من مصاديق الحجّه الشرعيه. إذن فهذا التعريف للاجتهاديجمع بين الاخباريين والأُصوليين، لأنّ كلا هاتين الطائفتين يقولان بلزوم تحصيل الكبری للحجيّه علی الحكم الشرعی والنزاع بينهما صغروی ومصداقی ولا يوءثر علی أصل الكبری. وقد تقدّمت بعض موارد الإشكال والتأمل فی هذا التعريف أيضاً.

ص: ٢٧۴

الأمر السابع :تقسيم الاجتهاد: إلى بالفعل وبالقوّه، وإلى مطلق ومتجزى،وقد ذكرنا الأحكام المترتبه على كلّ من هذه التقسيمات، فمن جمله الأحكام المترتبه عليها أنّ المجتهد الواجد لملكه استنباط الأحكام الشرعيه هل يجوز تقليده أم لا ؟ وهل يجوز تقليده من مجتهد بالفعل، أم لا؟ هل يجوز تقليد العامى من المجتهد بالقوّه أو لا ؟

الجواب بشكل اجمالى أن هناك سبعه أدله على عدم جواز تقليد المجتهد بالقوّه للمجتهد بالفعل، وهذه الأدله لفظيه وعقليه وسيره العقلاء،أمّا الأدله اللفظيه فآيه النفر حيث تدلّ على لزوم أن يتحرك جماعه للتفقه فى الدين وبعد ذلك ينذرون الناس ويبلغونهم أحكام الدين، وعليه لا معنى لأنّ يكون بيان الأحكام وتعليمها للناس واجباً وكلامهم حجّه على الآخرين ولكنه ليس حجّه على أنفسهم، فالآيه المباركه لا تحدد دائره

مفهوم الفقيه، بل إنّ عنوان التفقه فى الدين مطلق ويشمل المجتهد بالفعل والمجتهد بالقوّه.

مضافاً إلى ذلك فإنّ أدله جواز التقليد من الآيات والروايات منصرفه عن الواجد لملكه استنباط الأحكام الشرعيه، لأنّ موضوع جواز التقليدرجوع الجاهل إلى العالم والشخص المتمكن من استنباط الحكم الشرعى ليس جاهلاً بالأحكام، وعندما لا يكون جاهلاً بالأحكام فإنّ أدله جوازالتقليد منصرفه عنه ولا تشمل المتمكن من استنباط الأحكام الشرعيه.

وهكذا سيره العقلاء حيث تقرر أنّ الشخص المتمكن والقادر على استنباط مسأله معيّنه أو علاج مرض معيّن لا ينبغى له الرجوع لشخص آخر لعلاج ذلك المرض وعلى فرض الشك فى شمول سيره العقلاءللمتمكن على الاستنباط فإنّ السيره ليست دليلاً لفظياً حتّى يمكن التمسك بإطلاقها فى مقام الشك، بل هى دليل لبى وعقلى ويشمل القدرالمتيقن فقط، والقدر المتيقن هنا هو عدم التمكن من استنباط الأحكام الشرعيه، وأمّا الشخص القادر على استنباط الأحكام الشرعيه فإنّ سيره العقلاء فى جواز رجوعه إلى الغير لا تشمله.

وهكذا الأصل العملى «الاستصحاب» حيث نقول أن هذا الشخص قبل أن يكون مجتهداً بالقوّه ومتمكناً من استنباط الأحكام الشرعيه كان رجوعه إلى الغير وتقليده له جائزاً، والآن عندما أصبح متمكناً من الاستنباط نشك هل يجوز له التقليد أو لا يجوز ؟ فنستصحب بقاء جوازالتقليد.

ولكن تقدم أنّ هذا الاستصحاب غير تام الأركان، لأنّ من جمله أركان الاستصحاب وحده القضيه المشكوكه والمتيقنه، وفى المقام لا توجد مثل

هـذه الوحـده، لأنّ موضوع الاستصحاب قبل التمكن من الاستنباط كان العجز عن الاستنباط فى القضيه المتيقنه، ولكن هـذا الشخص فعلاً مجتهدبالقوّه متمكن وقادر على الاستنباط، فهنا يختلف الموضوع فى هذه القضيه المشكوكه عن موضوع القضيه المتيقنه فلا يجرى الاستصحاب،

فموضوع جواز التقليد عدم التمكن من الاستنباط، وبعد التمكن من الاستنباط تغير الموضوع، وحينئذٍ لا توجد وحده فى موضوع القضيه المتيقنه والمشكوكه فلا يجرى استصحاب جواز التقليد.

إن قلت :إنّ مضمون معتبره ابن أبى يعفور عن الإمام الصادق عليه السلام تدلُّ على جواز تقليد المجتهد بالفعل لمجتهد بالفعل آخر فكيف لا يكون تقليدالمجتهد بالقوّه للمجتهد بالفعل غير جائز ؟ إن ابن أبى يعفور بنفسه فقيه فى الروايه، وعندما سأل من الإمام الصادق عليه السلام عن بعض الأشخاص الذين يأتون إليه ويسألون منه أحكامهم الشرعيه ولم يكن لدى ابن أبى يعفور جواباً عليها فماذا يصنع ؟ قال له الإمام عليه السلام : أسأل من محمّد بن مسلم فقد سمع من أبى محمّد الباقر ويعلم بالحكم. المقصود أنّ الإمام فى هذه الروايه يرجع فقيه إلى فقيه آخر وهو محمّد بن مسلم، إذن فهذه الروايه تدلُّ على جواز رجوع الفقيه بالفعل لفقيه آخر بالفعل.

الجواب :إنّ التفقه فى عصر حضور الإمام عليه السلام كان ساذجاً وبسيطاً لأنّ مصدر الإرجاع فى عصر المعصوم عليه السلام لعامّه الناس كان الإمام نفسه، وكان

الفقه فى ذلك الوقت يتلخص فى نقل الفقيه الروايه عن الإمام للناس، ومن الطبيعى أنّ الراوى أو الفقيه الذى ينقل الروايه عن الإمام لم يكن حافظاًلجميع الروايات بل لبعضها، والبعض الآخر من الرواه يحفظون قسماً آخرمنها وهكذا، فالروايه التى لم يكن ابن أبى يعفور حافظاً لها ينبغى عليه مراجعه راوٍ آخر وفقيه آخر وهو محمّد بن مسلم الحافظ لتلك الروايه ويسأل منه الحكم الشرعى الذى استقاه من الإمام، وفى الحقيقه أنّ مصدررجوع الناس فى عصر الحضور هو الإمام عليه السلام نفسه والروايات التى ينقلهاالرواه كانت صادره عن الإمام عليه السلام فهم يقلدون الإمام ويتبعونه لا أنّهم يقلدون فقيهاً آخر أو يقلد مجتهد مجتهدا آخر.

وهذا على خلاف ما هو المتداول فى عصر غيبه الإمام عليه السلام حيث ينبغى البحث عن العالم الواجد لملكه استنباط الحكم الشرعى، فإذا شك فى حكم شرعى، مثلاً ـ لو شك فى عدد ركعات النوافل وهل أنّه يصلى الآن الركعه الاُولى من النافله أو الركعه الثانيه ؟ فهنا المكلّف مردّد بين الأقل والأكثر فيمكنه أن يبنى على الأقل ويمكنه أن يبنى على الأكثر، أويستصحب عدم الركعه الأكثر ويأتى بالركعه الثانيه، ومن جهه اُخرى فلو

أنّه قطع صلاته النافله واستأنف الصلاه من أولها فربّما يشمله اطلاق أدله حرمه قطع الصلاه، أو أن هذا المورد محل التمسک بالدليل الاجتهادی الذی يقول : إذا شککت بين الأقل والأکثر فابنی علی الأکثر.

المهم أنّه ينبغی أن نعرف مقتضی القاعده عند الشک وهل يجری استصحاب عدم اتيان الأکثر أو يکون مخيّراً بين الأقل والأکثر أو أنّ مقتضی القاعده التمسک بالدليل الاجتهادی، أو مقتضی القاعده العمل بمضمون الروايه المرسله وعلی أيّه حال فإنّ أدله جواز التقليد فی هذه الموارد منصرفه عن تقليد المجتهد بالقوّه للمجتهد بالفعل، وإذا شک فی

الجواز وعدم الجواز فإنّ نفس الشک فی حجيّه فتوی المجتهد بالفعل يساوق عدم حجيّه، إذن فمقتضی الأدله اللفظيه والنقليه عدم جواز تقليد المجتهد بالقوّه للمجتهد بالفعل.

الأمر الثامن :هل يجوز تقليد العامی للمجتهد بالقوّه، الذی لم يستنبط بالفعل حکماً شرعياً ولکنه کان قادراً علی الاستنباط، أو لا يجوز تقليده ؟

الجواب :لاـ يجوز، ما دام الواجد لملکه الاستنباط لم يستنبط حکماًشرعياً، لأنّ موضوع حجيّه الفتوی للعامی غير موجوده، لأنّ حجيّه فتوی المجتهد للعامی إنما تکون فی صوره استنباط الحکم، فحينئذٍ يمکن للآخرين الرجوع إليه حتّی لو أنّه استنبط الحکم لمسائل معدوده، فإنّ

العامی يمکنه الرجوع إليه فی هذه المسائل المعدوده التی استنبط حکمهاالشرعی ويقلده.

إن قلت :إن أدله جواز التقليد منصرفه عن تقليد الشخص الذی يعرف بعض المسائل المعدوده، وأنّ عنوان الفقيه الوارده فی آيه النفر وعنوان العارف بالحلال والحرام والعارف بأحکامنا الوارد فی مقبوله عمر بن حنظله لا تنطبق علی من يستنبط عددا قليلاً من المسائل الشرعيه،

وعندما لا ينطبق عليه عنوان الفقيه وعنوان العارف بالحلال والحرام فلاتشمله أدله جواز التقليد ورجوع العامی إلی الفقيه.

الجواب :لا يستفاد من آيه النفر أنّ عنوان الفقيه محدود بحدّ خاصّ بحيث أنّه لو لم يصل الإنسان إلی ذلک الحدّ الخاصّ فإنّه لا يصدق عليه عنوان الفقيه، فمثل هذا التحديد المفهومی غير موجود فی الآيه الشريفه،وهکذا عنوان عرف أحکامنا فإنّه غير مقيد بحدّ خاصّ ومفهوم معين،ومثل هذا الشرط والحدّ غير موجود فی مفهوم التفقه لا فی لسان الآيه الشريفه ولا فی لسان مقبوله عمر بن حنظله، إذن فعنوان التفقه فی الآـيه مطلق، وهکذا عنوان العارف بأحکامنا ومن نظر فی حلالنا وحرامنا فإنّه مطلق، ويشمل المجتهد بالفعل والمجتهد المطلق وکذلک المجتهد الذی

استنبط بعض الأحكام الشرعيه فى مسائل معدوده.

النتيجه، أوّلاً :إن عنوان التفقه فى الآيه المباركه ومقبوله عمر بن حنظله غير مشروط بشرط معيّن وعنوان التفقه ليس موضوعاً لجواز التقليد،فالموضوع فى الآيه المباركه هو التفقه فى الدين ومعرفه الأحكام وهذاالأمر صادق على المجتهد المطلق وعلى من استنبط بعض المسائل المعدوده.

ثانياً :من جهه عرفيه والارتكاز العرفى فالشخص الذى يستنبط الأحكام الشرعيه من أدلتها فى مسائل معدوده يصدق عليه عنوان العارف بالأحكام وعنوان الناظر إلى الحلال والحرام، وعندما يكون هذا العنوان صادقاً عليه عرفاً فإنّ أدله جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم ستشمله.

ثالثاً :إذا قلنا بأن موضوع جواز التقليد هو ذلك الشخص الذى يعرف الأحكام الإلهيّه بالفعل، فمثل هذا المفهوم لا يتيسر لأحد سوى النبى والإمام المعصوم لأنّ الإنسان العادى وغير المعصوم مهما وصل فى درجات الكمال العلمى والاجتهاد فإنّه لا يعلم بالأحكام الإلهيّه بالفعل،وحينئذٍ فإنّ جعل الحاكميه وجعل الولايه للمجتهد لبيان الأحكام وفى القضاء يستلزم اللغويه، لأنّ موضوع جعل الولايه وموضوع الحكومه للمجتهد إنّما يكون فى مورد أن يعلم بجميع الأحكام الإلهيّه، ومثل هذا الشخص منحصر بالنبى والمعصوم وقد تقدّم فى بدايه بحث الاجتهاد أن

علم المعصومين عليهم السلام ومن خارج عن موضوع البحث، وعندما لا يوجدأحد من الناس والمجتهدين يتصف بهذه الصفه فحينئذٍ تكون أدله جعل الولايه والحكومه والقضاء للمجتهد لا موضوع لها، وعندما لا يكون لهاموضوع فإنّه يستلزم اللغويه.

الغرض أن أدله جواز التقليد غير منصرفه عقلاً وشرعاً عن المجتهدالذى يستنبط الأحكام الشرعيه فى مسائل معدوده، وعندما لا تكون هذه الأدله منصرفه عنه فحينئذٍ يجوز تقليد العامى للمجتهد بالقوّه وإن استنبط الحكم فى بعض المسائل.

الأمر التاسع :فى تقسيم المجتهد إلى مطلق ومتجزى، فالمجتهد إمّا أن يكون اجتهاده مطلقاً بحيث يتمكن من استنباط جميع الأحكام الشرعيه من أدلتها المعتبره الشرعيه والعقليه، أو يكون مجتهداً متجزئاً يستنبط بعض الأحكام الشرعيه من أدلتها. وهذا التقسيم للاجتهاد من قبيل تقسيم الاجتهاد إلى ما هو بالقوّه وبالفعل، حيث تتعدد فيه جهات البحث :

من جهه تقسيم الاجتهاد إلى مطلق ومتجزى.

ومن جهه حجيّه قول المجتهد لنفسه ولمقلديه.

ومن جهه نفوذ ولايه المجتهد وعدم نفوذها.

ومن جهه نفوذ قضائه وعدم نفوذه.

وهكـذا البحث من جهه المجتهـد الانفتاحی والانسـدادی والآثار العقليه للاجتهاد من حيث التخطئه والتصويب وما يرتبط بها من بحوث وتفاصيل ذكرت فی مطاوی البحث.

أمّـا بالنسبه للجهه الاُولی وهـل يمكن الاجتهـاد المطلق للمجتهـد أو لا ـيمكن ؟ الجـواب :إن الاجتهـاد المطلـق بمعنی أن يعلم الشـخص بجميع الأحكـام العقليه والأحكام الشـرعيه الإلهيّه بالفعل ويقـدر علی اسـتنباطها فمثل هـذا العلم الفعلی فی الأحكام لا يتوفر إلاّ ـ للمعصومين من الأنبياءوالأ ـئمّه، فـإذا كـان المراد من الاجتهـاد المطلق هو حضور جميع الأحكـام الإلهيّه لـدی المجتهد بالفعـل فهـذا ليس مـورد البحـث وهـو مختصّ بـالمعصومين عليهـم السـلام كمـا قلنـا، فالمجتهـد مهمـا بلـغ مـن الكمـال العلمی والاجتهادی فإنّه لا يتيسر له العلم بجميع الأحكام الإلهيّه فعلاً وإمكان استنباطها بالفعل.

ومن جمله الشواهـد علی عـدم وجود مثـل هـذا الاجتهـاد المطلق بالفعـل كلام المجتهـدين أنفسـهم فی رسائلهم العمليه وكتبهم الفتوائيه حيث يقولون : وفيه تأمـل، وفيه احتيـاط، وهـذا دليـل علی أنّ هـذا الفقيه لا يعلم دليل الحكم ولا يعلم بنفس الحكم فی هـذا المورد حيث يجعله محل تأمل واحتياط، وإلاّ فالشـخص الـذی يعلم بـدليل الحكم ويعلم بنفس الحكم فلا معنی لقوله : فيه تأمل وفيه احتياط.

إذن فـالمراد من الاجتهـاد المطلق ليس اسـتنباط جميع الأحكـام العقليه والشـرعيه الإلـهيّه بالفعـل، بل المراد من الاجتهاد المطلق مورد البحث هو أن يستطيع المجتهد استنباط الأحكام من أدلتها عندما سئل عنه، ومثل

هـذا الاجتهـاد وإمكانيه اسـتنباط جميع الأحكام يتوفر فيه الإمكان الـذاتی والإمكان الوقوعی، أی هو الواقع فی الخارج، فما أكثر العلماء والفقهاء،سواءً من القـدماء أم من المتأخرين، كانوا مجتهدين بشـكل مطلق ويملكون القدره علی اسـتنباط جميع الأحكام مورد الابتلاـ من الامـارات والاُصول الشـرعيه والعقليه كالمحقّق الأوّل صاحب الشـرائع، والعلاّمه الحلی، والشـهيدين، وصاحب الجواهر و...

الأمر العاشر :هل أنّ رأی واستنباط المجتهد المطلق حجّه لنفسه وعليه

أن يعمل برأيه واستنباطه وكذلك حجّه لمقلديه من العوام، أو ليس بحجّه ؟

الجواب :أمّا بالنسبه لنفسه فإنّ رأيه حجّه، لأنّه يملك العلم بالأحكام،وحجيّه العلم ذاتيه، أو لديه الحجّه على الأحكام الشرعيه ومعلوم أنّ التبعيه للحجّه الشرعيه واجب، سواءً فی مورد العلم الوجدانی بالحکم الشرعی لدی هذا المجتهد أو قيام الحجّه الشرعيه والعقليه على الحکم،فيکون قول وفتوى المجتهد الآخر غير حجّه عليه سواءاً کانت فتوى الآخر موافقه له أو مخالفه، لأنّه إذا کانت فتوى المجتهد الآخر موافقه لفتواه ففی هذه الصوره يکون الرجوع إلى مثل فتواه لا ـ أثر له وتحصيل للحاصل، لأنّ فتوى الآخر مثل فتواه أيضاً فی هذه المسأله فلا معنى لرجوعه إلى فتوى الآخر المماثله له ويکون من اللهو وتحصيل للحاصل.

وإذا کانت فتوى المجتهد الآخر مخالفه لفتواه ففی هذه الصوره يحتمل وجود الخطأ والمخالفه للواقع فی فتوى المجتهد الآخر، وفی هذه الصوره يکون من باب رجوع العالم إلى الجاهل وهو باطل وممنوع شرعاً وعقلاً.

أمّا رجوع الغير إليه فإذا کان هذا المجتهد المطلق انفتاحيا ويرى باب العلم والعلمی مفتوح فلاشک فی جواز تقليد العامی له لقيام الأدله اللفظيه والعقليه وسيره العقلاء الممضاه شرعاً على جواز رجوع الجاهل إلى العالم.

وإذا کان المجتهد المطلق انسدادياً فإنّه يعتقد بأن باب العلم والعلمی بالأحکام مسدود وحينئذٍ يکون جواز تقليده فی غايه الإشکال، لأنّه يرى انسداد باب العلم والعلمی بالأحکام ورجوع الجاهل إليه حينئذٍ لا يکون من باب رجوع الجاهل إلى العالم، حيث إنّ عنوان العالم بالأحکام غيرصادق عليه، وفی هذه الصوره لقائل يقول: لا يصدق رجوع الجاهل إلى العالم بالأحکام، وعليه فإنّ أدله جواز التقليد من الآيات والروايات ومقبوله عمر بن حنظله قاصره عن شمولها لهذا المورد، وحتّى لو کانت مقدمات الانسداد تامه للمجتهد الانسدادی فيکون رأيه حجّه لنفسه لأنّه

عقلاً معذور وله حجّه على الحکم حکومه أو کشفا، ولکن مقدمات الانسداد غير تامه بالنسبه لمقلديه حتّى يمکن القول من خلال برهان الانسداد بجواز تقليد المجتهد الانسدادی، لأنّ المجتهد الانفتاحی موجودوباب العلم والعلمی بالأحکام مفتوح للمقلد من خلال رجوعه إلى المجتهد الانفتاحی فالطريق إلى الواقع غير مسدود، بل إنّ دليل الانسدادلإثبات جواز تقليد المقلِّد للمجتهد الانسدادی غير تام، لأنّ مقدّمات الانسداد غير تامه لانفتاح الطريق أمامه فی تقليده للمجتهد الانفتاحی.

إلّا أنّ بعض العلماء کالمرحوم الکمبانی يرى جواز تقليد المجتهدالانسدادی لأنّه يصدق عليه انه عالم وعارف بالأحکام، وبعباره اُخرى أنّ

المجتهد العامل والعارف بالأحكام يجوز تقليده، والمراد من معرفه الأحكام ليس العلم الوجدانى للأحكام فالمجتهد العارف بالأحكام والناظر إلى الحلال والحرام يكون علمه علما بالحكم وعلما بالحجّه على الحكم، والمجتهد الانسدادى يستنبط الأحكام من ظاهر الآيات والروايات، ومن كان كذلك فهو عالم بالحجّه الإلهيّه ومن كان عالماًبالحجّه الإلهيّه فهو عالم بالحكم، وعندما يكون عالما بالحكم فإنّ أدله جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم تشمله حينئذٍ، وطبعاً تقدّم الكلام فى مناقشه ونقد هذا الكلام بالتفصيل.

على أيه حال يمكن القول بجواز تقليد المجتهد الانسدادى فيما إذاكان أعلم من المجتهد الانفتاحى بذلك الدليل الذى قام على جواز تقليدالمجتهد الانفتاحى الأعلم، لأنّه عالم بالحجّه على الحكم الشرعى،وعندما يكون عالماً بالحجّه على الحكم الشرعى يكون عالماً بالأحكام وتشمله أدله جواز التقليد من رجوع الجاهل إلى العالم.

إنّما الكلام فى نفوذ قضاء المجتهد الانسدادى وعدم نفوذه وهل أنّ قضاء المجتهد الانسدادى لفصل الخصومه والنزاعات نافذ أو غير نافذ ؟

بمقتضى الحكم الأولى والأدله الأوليه فإنّ قضاء المجتهد الانسدادى غير نافذ لأنّ أدله نفوذ القضاء كمقبوله عمر بن حنظله تقرر أنّه : إذا حكم بحكمنا، أى أن حكم القاضى إنّما يكون نافذاً إذا حكم بحكم الأئمّه عليهم السلام ،

وحكم القاضى الانسدادى ليس حكماً بحكمنا، لأنّه يرى باب العلم والعلمى فى الواقع مسدود، وعندما يكون باب العلم والعلمى مسدود فلايصدق عليه عنوان : إذا حكم بحكمنا، وإنّما يكون حكم القاضى الانسدادى نافذاً فبمقتضى القاعده الثانويه ومن باب ضروره حفظ نظام المعاش والمعاد للناس وحينما لا يكون هناك قاض انفتاحى ولا يكون هناك طريق لحل الدعاوى وفصل الخصومات بواسطه الصلح، وحينما لاتكون أمامنا هذه الطرق فحينئذٍ وبمقتضى الضروره والقاعده الثانويه يكون حكم المجتهد الانسدادى نافذاً، ولكن الضروره تقدر بقدرها، فلا

ينفذ حكمه بأكثر من مقتضى دفع الضروره.

الأمر الحادى عشر :البحث فى نفوذ وعدم نفوذ ولايه المجتهد الانسدادى فى ظرف انسداد باب العلم على مبنى الحكومه وأنّ العقل يحكم بأن مطلق حصول الظنّ فى مورد الأحكام الشرعيه حجّه لاـ بلحاظ الكشف وطريقيه الظنّ الانسدادى بالأحكام. وعلى هذا الأساس هل أنّ المجتهد

الانسدادی له الولایه فی مورد الجهاد وحفظ أموال الغائبیین والقصروالأطفال والمجانین وتجهیز الأموات وأخذ الزکوات والأخماس، أو لا ؟

لا ـ شکّ أنّ الولایه الذاتیه لیست لأحد سوی للّه تعالی، والبحث فی ولایه الفقیه إنّما هی من حیث الجعل والاعتبار الشرعی للولایه وهل أنّ اللّه تعالی قد جعل واعتبر مثل هذه الولایه لغیر الأنبیاء وغیر الإمام المعصوم کالمجتهد والفقیه، أم لا ؟

الجواب :إنّ مقتضی الأصل والقاعده الأولیه هو أنّه لا ولایه لأحد علی أحد إلّا الولایه الذاتیه للّه تعالی علی جمیع الکائنات والبشر وأن هذه الولایه منحصره باللّه تعالی ولیس بالإمکان جعل مثل هذه الولایه، فجمیع العالم والکائنات داخله فی دائره ولایته وقدرته فهو المالک والخالق لجمیع الأشیاء وربّ العالمین بالذات، وخرج من هذا الأصل الأولی لعدم ولایه أحد علی أحد ولایه الأنبیاء والأئمّه المعصومین علیهم السلام وذلک بالدلیل والبرهان، فالأنبیاء والأئمّه علیهم السلام لهم الولایه علی الناس فی إداره شوءونهم وهذه الولایه مجعوله من اللّه تعالی، والآیات القرآنیه والروایات الشریفه المتعدده تثبت ولایه الأنبیاء والأئمّه المعصومین علیهم السلام علی سائرالناس، من قبیل :

١ - «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَیِّنَتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ا لْکِتَبَ وَا لْمِیزَانَ لِیَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ)(١)

٢ - «إِنَّمَا وَلِیُّکُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِینَ ءَامَنُواْ الَّذِینَ یُقِیمُونَ الصَّلَوهَ وَیُؤْتُونَ الزَّکَوهَ وَهُمْ رَا کِعُونَ»(٢) .

٣ - «النَّبِیُّ أَوْلَی بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَنفُسِهِمْ»(٣)

۴ -«یَآأَیُّهَا الَّذِینَ ءَامَنُوآاْ أَطِیعُواْ اللَّهَ وأَطِیعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِی الاْءَمْرِمِنکُمْ»(۴) .

إذن فهذه الآیات وآیات اُخری وما ورد فی روایات الأئمّه

١- سوره الحدید : الآیه ٢۵.

٢- سوره المائده : الآیه ۵۵

٣- سوره الأحزاب : الآیه ۶.

۴- سوره النساء : الآیه ۵٩.

المعصومين عليهم السلام فی هذا المجال يدلّ علی اثبات الولايه الإلهيّه للأنبياء والأئمّه، وأمّا بالنسبه لولايه الفقيه فهل جعلت له الولايه الشرعيه فی مورد بيان الأحكام وفی مورد القضاء أم لا ؟

الجواب :إن أصل جعل واعتبار الولايه الشرعيه للفقيه مسلّم وإجماعی ومن جمله الروايات الداله علی اثبات هذه الولايه التوقيع الشريف للإمام العصر حيث يقول : «أمّا الحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلی رواه حديثنا فإنهم حجّتی عليكم وأنا حجّه اللّه عليهم»(۱) وهذا الجعل للحجيّه يشمل عموم الفقهاء بعنوان أنّه عام استغراقی لا باعتبار الحجيّه لفقيه خاص وشخص معين.

إنّما الكلام فی ولايه الفقيه من حيث حدودها وهل أنّ المجتهد فی عصر الغيبه له الولايه المطلقه حتّی فی غير مورد بيان الأحكام والقضاء،أم لا ؟ هنا مورد خلاف، فبعض كالمرحوم الشيخ الأنصاری رحمه الله وآيه اللّه الخوئی رحمه الله ذهبوا إلی عدم الولايه المطلقه للفقيه فی غير مورد بيان الأحكام وفی غير مورد القضاء، وأدله اثبات ولايه الفقيه قاصره سنداًودلالهً عن اثبات الولايه المطلقه للفقيه فی غير مورد بيان الأحكام والقضاء، نعم يجوز للفقيه التصرف فی الاُمور الحسبيه كحفظ أموال الغائبين والقصر وأخذ الأخماس والزكوات لأنّ هذه الاُمور مورد رضا

الشارع، ولذلك فالفقيه يمكنه فی هذه الموارد التصرف فی هذه المواردلأنّ فی ذلك رضا اللّه تبارك وتعالی، ولكن أدله إثبات ولايه الفقيه قاصره كما قلنا عن شمولها لأكثر من ذلك.

إذن فمقتضی الأصل الأولی عدم نفوذ ولايه المجتهد الانسدادی،وحينئذٍ يجب التحقيق فی مستند أدله ولايه الفقيه، فإذا كان مستند ولايه الفقيه هو الأدله اللفظيه كمقبوله عمر بن حنظله والتوقيع الشريف لولی العصر فحينئذٍ يمكن القول بأن ولايته نافذه فی صوره صدق عنوان : من عرف أحكامنا ونظر فی حلالنا وحرامنا وإذا حكم بحكمنا، علی المجتهدالانسدادی، وإذا لم تصدق هذه العناوين علی المجتهد الانسدادی فإنّ ولايته فی الاُمور الحسبيه لا تكون نافذه، والقدر المتيقن من الولايه

للفقيه بأن يكون علمه من الكثره بحيث يشبه علم الإمام، ولكن المجتهدالانسدادی الذی يری باب العلم والعلمی إلی الواقع مسدود فلا يصدق

۱- وسائل الشيعه، ج۱۸، باب ۹ من أبواب صفات القاضی. ح۹.

علیه عنوان العارف بالأحکام والناظر إلی الحلال والحرام، ولذلک فإنّ ولایته غیر نافذه.

وأمّا لو کان مستند ولایه الفقیه هو اقتضاء الضروره ولاجراء قوانین الإسلام وحفظ نظام المعاش والمعاد فی المجتمع فإنّه فی هذه الصوره تقدّر الضروریات بقدرها، والقدر المتیقن من نفوذ ولایه المجتهد الانسدادی یختصّ بمورد الضروره فقط لا أکثر.

النتیجه:إنّ نفوذ قضاء وولایه المجتهد الانسدادی من باب الحکومه مورد تأمل واشکال ویجب القول بالاحتیاط والتوقف إلاّ بمقتضی القاعده الثانویه والضروره.

أمّا علی القول بالکشف فإذا کان المجتهد الانسدادی یقول بحجیّه الظنّ من باب الکشف فهذا یعنی مفوذ ولایته وقضاءه لأنّه فی هذا المورد یکون الظنّ الحاصل من ظاهر الکتاب والسنّه علی الأحکام الشرعیه معتبر ویکون دلیلاً شرعیاً علی الحکم، والظنّ الانسدادی مجعول وحجّه شرعاًعلی الأحکام الإلهیّه، والمجتهد الانسدادی یقول بأنّ الشارع فی ظرف الانسداد أی انسداد باب العلم والعلمی، یعتبر مطلق الظنّ حجّه، وعندمایکون للمجتهد الانسدادی حجّه شرعیه فإنّ حکمه وفتواه وقضاءه ستکون نافذه.

الأمر الثانی عشر :بالنسبه للتجزی فی الاجتهاد :

أوّلاً :هل یمکن التجزی فی الاجتهاد أم لا ؟

ثانیاً :هل أنّ فتوی المتجزی حجّه لنفسه أم لا ؟

ثالثاً :هل یجوز تقلید الغیر للمجتهد المتجزی أم لا ؟

رابعاً :هل أنّ قضاء وولایه المجتهد المتجزی نافذ أم لا ؟

أمّا بالنسبه للجهه الاُولی فلقائل أن یقول إنّ الاجتهاد عباره عن القدره والملکه العلمیه علی استنباط الأحکام، کما ذکر ذلک الشیخ البهائی فی تعریف الاجتهاد بانه ملکه استنباط الأحکام الشرعیه وأن هذه الملکه العلمیه أمر نفسانی ومن مقوله الکیف النفسی القائم بنفس المجتهد وهو

أمر بسیط، والبسیط غیر قابل للتجزئه والتقسیم.

الجواب :إنّ الاجتهاد یقبل التجزئه بلاحظ قله وکثره معلومات المجتهدوبلاحظ متعلق العلم وملکه الاستنباط لا ـ بلاحظ القله والکثره فی نفس

الملکه العلمیه للاجتهاد، فالملکه العلمیه بالرغم من کونها غیر قابله للتقسیم والتجزئه علی مستوی الکمیه لأنّها أمر بسیط، وإلاّ أنّها قابله للشدّه والضعف واختلاف المعلومات وتعدد المقدورات واضح، مثلاً العلم والقدره علی استنباط الأحکام والمستلزمات العقلیه تختلف عن مورداستنباط الأحکام الشرعیه، وقدره الاستنباط فی المسائل الشرعیه تختلف عن قدره الاستنباط فی المسائل الاُصولیه.

النتیجه،:إنّ الاجتهاد قابل للتجزئه لا بلحاظ أنّ العلم قابل للتقسیم بل بتعدد المعلومات ومتعلق العلم، فباعتبار تعدد المتعلق وتعدد المعلومات یتعدد العلم بالطبع، فربّما یکون المجتهد عالماً بالأحکام فی باب الطهاره والنجاسه وفی باب الصلاه وقادر علی استنباط الأحکام فی هذه الأبواب،

ولکنه لا_ یملک المهاره الکافیه علی استنباط الأحکام الشرعیه فی أبواب اُخری من الفقه، وعلیه فإنّ القول بعدم التجزئه فی الاجتهاد محل اشکال وتأمل کما تقدّم بیانه.

أمّا بالنسبه للجهه الثانیه وحجیّه فتوی المجتهد المتجزی لنفسه، فمن جمله الوجوه التی أوردها العلماء لعدم حجیّه فتوی المجتهد المتجزی لنفسه هو التمسک بالأصل الأولی حیث نشک هل أنّ فتوی المجتهد المتجزی حجّه أو لیست بحجّه ؟ ومقتضی القاعده عدم الحجیّه، إلاّ أنّ التمسک بهذا الأصل إنّما یکون صحیحاً إذا لم یکن لدینا أدله لفظیه

واجتهادیه علی حجیّه فتوی المجتهد المتجزی، وإلاّ إذا کانت هناک أدله اجتهادیه علی حجیّه فتوی المجتهد المتجزی فلا تصل النوبه إلی التمسک بالأصل.

وعلی أیّه حال یمکن القول :ان مقتضی الأدله اللفظیه جواز عمل المجتهدالمتجزی برأیه، لأنّ مدارک الأحکام الشرعیه أو المبانی العقلیه کالملازمات العقلیه للأحکام وهل أنّ مقدمه الواجب واجبه أم لا ؟ وهل یقتضی الأمر بالشیء النهی عن ضده أم لا ؟ وهل أنّ الأمر الترتبی صحیح أم لا ؟ إذن ففی صوره أن یکون المجتهد المتجزی عالماً بهذه الأحکام العقلیه فمما لا شکّ فیه أن علمه وقطعه هذا یکون حجّه، أمّا بالنسبه لمبانی الأحکام من الأدله اللفظیه کظاهر الکتاب والسنّه، فعندما یتمسک المتجزی بظاهر القرآن أو بخبر الثقه ویستنبط منه الحکم الشرعی فإنّ ظاهر الکتاب والسنّه حجّه للمجتهد المطلق والمجتهد المتجزی علی السواء، وحینئذٍ یمکن للمتجزی العمل بذلک الحکم المستنبط من ظاهرالکتاب والسنّه لأنّه یملک الحجّه الشرعیه علی الحکم.

الجهه الثالثه :هل یجوز تقلید المجتهد المتجزی، أم لا ؟ هنا خلاف بین الأعلام والفقهاء، فذهب بعض إلی حجیّه فتوی المجتهد المتجزی لمقلدیه،وذهب بعض آخر إلی عدم حجیّه فتواه لمقلدیه، ومن جمله القائلین بعدم

جواز تقلید المتجزی صاحب العروه، وبعض کالمرحوم آیه اللّه

الشاهرودی ذهب إلی التفصیل بأنه إذا کان المجتهد المطلق موجوداً فلایجوز تقلید المتجزی، وإذا لم یکن هناک مجتهد مطلق جاز تقلیدالمتجزی حینئذٍ.

وذهب الإمام الراحل إلی جواز تقلید المتجزی فی المسائل التی استنبط الحکم الشرعی فیها، وکذلک ذهب السیّد الحکیم رحمه الله فی المستمسک إلی جواز تقلید المجتهد المتجزی، النتیجه أنّ تقلید المتجزی من حیث الجواز وعدم الجواز مورد اختلاف بین الأعلام وإشرت إلیها سابقافیراجع.

أمّا دلیل المانعین فهو أنّ أدله جواز التقلید کالأدله اللفظیه وسیره العقلاء وسیره المتشرعه لا تشمل تقلید المتجزی، وحینئذٍ یدور الأمر بین التعیین والتخییر والأصل والقاعده فی دوران الأمر بین التعیین والتخییرمتعدد بتعدد الموارد، فمن جمله دوران الأمر بین التعیین والتخییر فی مورد الحجیّه، وفی المقام یتعین الرجوع إلی المجتهد المطلق، لأنّه فی مورد التخییر لا یحتمل تعیین المتجزی، ولکن یحتمل تعیین المجتهدالمطلق وأنّ فتواه فی الواقع حجّه تعییناً، وعند احتمال التعیین فی حجیّه فتوی المجتهد المطلق ومع وجود المجتهد المطلق نشک فی حجیّه قول المتجزی، والشک فی الحجیّه یساوی عدم الحجیّه، لأنّ العقل فی مورد الشک لا یحکم بشیء، أی أنّ مشکوک الحجیّه یساوی عدم الحجیّه،وعلی هذا الأساس فإنّ مقتضی أصاله التعیین حجیّه قول المجتهد المطلق علی التعیین، وطبعاً فأدله المانعین والقائلین بعدم جواز تقلید المجتهد المتجزی محل اشکال وتأمل وقد تقدّم الکلام فی ذلک.

وفی مقابل المانعین، هناک من یقول بجواز تقلید المجتهد المتجزی کالمرحوم السیّد الحکیم رحمه الله فی المستمسک استناداً إلی معتبره أبی خدیجه عن الإمام الصادق علیه السلام أنّه قال : «إیّاکم أن یحاکم بعضکم بعضاً إلی قاضی الجورولکن أنظروا إلی رجل منکم یعلم شیئاً من قضایانا فاجعلوه بینکم قاضیاً فإنی قد جعلته قاضیاً»(۱) فموضوع جواز القضاء فی هذه المعتبره هو العلم بشیءمن قضایا الشریعه وقضایا الأئمّه، ومفهوم الشیء یصدق علی القلیل والکثیر. ثمّ إنّ السیّد الحکیم رحمه الله استدلّ علی جواز تقلید المجتهد المتجزی

بالملازمه، وأن کلّ من له حقّ القضاء فله حقّ الفتوی ولیس بالعکس، لأنّ القضاء یحتاج إلی إذن الإمام وأن یکون القاضی منصوباً من قبل الإمام المعصوم، ولکن الفتوی لا تحتاج إلی إذن الإمام، وعلیه فکلّ قاضی یحکم بشیء لابدّ أن یکون مجتهداً فالاجتهاد شرط فی القضاء ولیس بالعکس فکلّ مفتی لا یجب أن یکون قاضیاً، وذلک لأنّ کلّ قاضی له حقّ الفتوی وهو مفتی ولیس بالعکس. ویستدلّ السیّد الحکیم رحمه الله أن کلّ ما لم

۱- وسائل الشیعه : ج ۱۸ أبواب صفات القاضی حدیث ۵.

يكن شرطاً فی مورد القضاء فهو لیس بشرط فی مورد الفتوی، ففی موردالقضاء لا یعتبر الاجتهاد المطلق شرطاً فیه، وکذلک فی مورد الفتوی أیضاً فلا یشترط الاجتهاد المطلق، والنتیجه أنّه یمکن الاستدلال بهذه الملازمه فی روایه أبی خدیجه المشهوره علی جواز تقلید المجتهد المتجزی.

نقد ومناقشه:

ویرد علی هذا البیان اُمور :

أوّلاً :أنّ الفارق بین باب القضاء وباب الفتوی هو أنّ الفتوی عباره عن إخبار المفتی والمجتهد بالحکم الإلهی مثلاً یخبر المجتهد عن وجوب الصوم أو حرمه الغیبه، أو أن خبر الواحد حجّه، والبیّنه العادله حجّه. إذن فوظیفه المجتهد الإخبار عن الحکم الإلهی.

وأمّا عملیه القضاء فهی عباره عن إنشاء الحکم حیث ینشیء القاضی حکماً بأن هذه الدار ملک لزید أو ملک لعمرو، فإن لم یکن هناک انشاءللحکم فی القضاء فلا یمکن حلّ النزاع والخصومه.

ثانیاً :إنّ المناط فی باب القضاء غیر المناط والملاک فی باب الفتوی،فالمناط فی باب القضاء فصل الدعاوی والخصومات، خلافاً لباب الفتوی الذی یکون المناط فیها هو الاستنباط وبیان الأحکام الکلیه الإلهیّه فی مورد الشبهات الحکمیه والشبهات والموضوعیه، وعندما یختلف المناط

فی باب القضاء عن باب الفتوی فلا یمکن الحکم بالملازمه بأنّ الشیء إذالم یکن شرطاً فی باب القضاء فهو لیس بشرط فی باب الفتوی أیضاً فمع وجود اختلاف المناط لا وجه للملازمه المذکوره.

ثالثاً :إنّ فتوی المفتی غیر نافذه إلاّ علی مقلدیه أو المستفتی خلافاًلقضاء القاضی حیث إنّه نافذ علی مقلدیه وعلی المجتهد المستقضی، أی سواءً کان المستقضی مقلداً أو مجتهداً، بینما نری أنّ فتوی المجتهد لیست بحجّه علی مجتهد آخر ولکن قضاء المجتهد حجّه علی مجتهد آخر وهذاالمجتهد الآخر لا یحقّ له نقض قضاء المجتهد الأوّل، لأنّ نقض حکم القاضی مخالف للمناط والحکمه فی باب القضاء، لأنّ الحکمه فی باب القضاء عباره عن فصل الخصومات والنزاعات، فلو قلنا بعدم العنایه بحکم

القاضی فإنّ جعل القضاوه للقاضی یستلزم اللغویه، لأنّ جعل الشارع للقاضی هذا المقام یستلزم أن یکون حکمه نافذاً وإلاّ فإنّ هذا الجعل

يكون لغواً وقبيحاً، وجعل الحكم القبيح بالنسبه للشارع الحكيم محال.

ولـذلك فإنّ قضاوه القاضـى على المجتهـد نافـذه، نعم أن يكون للمستقضـى حقّ الاعتراض فربّما يكون هذا القاضـى على خطأ واشـتباه فى حكمه وهـذا غير القول بجواز نقض حكم القاضـى، فمسأله الاعتراض تختلف عن مسأله نقض حكم القاضـى، فربّما يخطأ القاضـى فى حكمه وبالإمكان اثبات خطأ هذا الحكم بواسـطه البيّنه والأدله الصـحيحه، ولكن لايجوز نقض حكم القاضـى بدون دليل.

وعلى هـذا الأساس لا يمكن القول بأن كلّ قاضٍ مفتٍ، لأنّ القضاوه حكم القاضـى وحكم القاضـى نافـذ على المجتهـد والمقلِّد على السواء لاأنّهـا نافـذه على مقلـديه فقـط، ولـذلك قلنا فى الجهه الرابعه أنّه يشترط فى القضاء الاجتهاد وأن قضاوه المقلِّد غير نافذه بالأدله المذكوره سابقاً.

رابعـاً :فى بـاب القضـاء لا يشترط أعلميه القاضـى من المستقضـى، خلافاًلباب الفتوى حيث يشترط أعلميه المفتى والمجتهـد من المستفتى والمقلِّد،إذن فكيف يمكن القول أن كلّ ما لا يكون شرطاً فى القضاء لا يكون شرطاً أيضاً فى المفتى ؟

خامسـاً :إنّ مـا ذكره السيّد الحكيم رحمه الله من عـدم لزوم كون المفتى قاضـياً وأنّ الافتـاء لا يحتاج إلى إذن الإمام محل تأمل واشكال أيضاً، لأنّ اجماع الفقهاء قام على أنّ للفقيه والمجتهد حقّ القضاء، ومن جمله هوءلاء الفقهاء المحقّق الكركى فى رساله صلاـه الجمعه حيث يقول بوجود الاجمـاع على أنّ المفتى عنـدما يقوم بعمـل الافتاء وصـلاه الجمعه والجماعه وأمثال ذلك فإنّه يقوم بها بعنوان النيابه عن الإمام، فحينئـذٍ هل أنّ النيابه عن الإمام لاتحتاج إلى إذن الإمام ؟ لا يمكن أن يكون الشـخص نائباً عن آخر بدون كسب إذن المنوب عنه.

النتيجه:أنّه لا يمكن الاسـتدلال بمشـهوره ابى خـديجه لاثبات جوازتقليد المتجزى، لأنّ الروايه وردت فى مورد القضاء، والمناط فى بـاب القضـاء غير المنـاط فى باب الفتوى، ولـذلك لا يمكن القول على أساس هـذه الملازمه أنّ القاضـى لا يجب أن يكون مجتهداً مطلقاً وهكذا المفتى أيضاً بالملازمه، فلا ينبغى قياس المناط فى باب القضاء على باب الافتاء.

سادسـاً :بالنسـبه للقضـاء يشترط الاجتهـاد المطلق، لأـنّ الوارد فى الروايه أنّ القضاء منحصـر بالنبى والإمام المعصوم عليه السـلام والمجتهد لا يعتبر وصياً

للنبى صلى الله عليه و آله ، فعندما يرد فى الروايات أنّ منصب القضاء منحصرومختصّ بالنبى وبوصى النبى وهو الإمام المعصوم عليه السلام فحينئذٍ إذا قلنابسرايته لغيرالمعصوم وغير النبى فيجب أن يكون لنا دليل على ذلك، وأمّا هذه الروايه

التى تحصر منصب القضاء برسول اللّه والإمام المعصوم عليه السلام مخصصه وأن غير المعصوم له حقّ القضاء، وإلاّ إذا لم يكن لدينا دليل مخصص لا يمكن رفع اليد عن ظاهر روايه سليمان بن خالد.

ثمّ على القول بتخصيص هذه الروايه أو القول بالتخصص وأنّ المجتهدخارج عن هذا الحصر والمنع، فإنّ القدر المتيقن من هذا التخصيص هوتخصيص المجتهد المطلق، وعندما يكون لدينا قدر متيقن فى جوازالقضاء للمجتهد المطلق تخصيصاً أو تخصصاً، فلا يمكن القول بأنّ المتجزى له حقّ القضاء أيضاً.

وعلى أساس هذه الإشكالات المتعدده لا يمكن الأخذ بكلام المستمسك لاثبات جواز تقليد المجتهد المتجزى.

الدليل الثانى،على جواز تقليد المتجزى، أنّ الأئمّه كانوا يرجعون السائلين عن الأحكام فى عصر حضورهم إلى فقهاء ذلك العصر ولاشكّ أنّه فى عصر المعصومين لم يكن الشخص الواحد أو عدّه أشخاص يحفظون جميع روايات المعصومين عليهم السلام فبعض كان يحفظ عدّه روايات وأحكام وينقلها للناس، وبعض آخر يحفظ عددا آخر من الروايات وهكذا، فكان الإمام يرجع الناس إلى هوءلاء الرواه لتعلم أحكامهم الشرعيه، مثلاً كانوا يأخذون الحكم الشرعى من يونس بن عبدالرحمن ومن زكريا بن آدم، ومن هنا كان يصدق عليهم عنوان الفقيه، ولا شكّ أن

جميع هوءلاء الرواه لم يكونوا بمرتبه واحده من العلم والتفقه بل كان هناك عالم وأعلم وفقيه وأفقه بالنسبه للأحكام الشرعيه، ولكن الإمام كان يرجع السائل إليهم، وهكذا الحال فى ارجاع الناس إلى المتجزى الذى يعلم ببعض الأحكام الشرعيه وبإمكانه استنباطها من أدله الأحكام وتكون فتواه حجّه لأنّه يعتبر فقيهاً فى ذلك الحكم.

وطبعاً هذا الوجه أيضاً مورد اشكال وتأمل، فأوّلاً :إن ارجاع الأئمّه للناس إلى الرواه والفقهاء فى ذلك العصر معلل، لأنّ يونس ابن عبدالرحمن ثقه، وبما أنّه ثقه ولا يكذب فإنّه ينقل قول المعصوم بدقه ولذلك فإنّ اخباره حجّه. وهذا الدليل يعنى ارجاع الأئمّه للسائلين إلى فقهاء عصر الحضور، يدلُّ على حجيّه خبر الثقه لا على حجيّه فتوى المجتهد.

ثانياً :إن الإمام المعصوم كان هو المرجع فى عصر حضوره وكان الراوى ينقل الحكم الشرعى من الإمام للناس ويخبرهم أنّ الإمام قال كذا وكذا،وحجيّه كلام الإمام لا ربط لها بحجيّه فتوى المجتهد.

ص: ۲۸۹

ثالثاً :إن رواه عصر الحضور يصدق عليهم عنوان الفقيه وعنوان العارف بالأحكام وبالتالى فإنّ الرجوع إلى العارف بالأحكام موءيد ومشروع كماهو مضمون مقبوله عمر بن حنظله، وأمّا بالنسبه للمجتهد المتجزى فنشك هل يصدق عليه عنوان الفقيه والعارف بأحكام الحلال والحرام، أو لا ؟

لذلك لا يمكن القول بحجيّه فتوى المجتهد المتجزى، إلاّ أن يقال بأن عنوان العارف بالحلال والحرام وعنوان الفقيه صادق عليه.

الدليل الثالث،على جواز تقليد المجتهد المتجزى، سيره العقلاء،

فالمتجزى عندما يستنبط الحكم الشرعى فى بعض المسائل فهو عالم بأحكام تلك المسائل، وسيره العقلاء تقرر جواز رجوع الجاهل إلى العالم،بل إنّ المتجزى ربّما يكون فى موارد تخصصه أعلم من المجتهد المطلق.

الجواب :بالرغم من أنّ المجتهد المتجزى ربّما يكون أعلم فى دائره تخصصه ولكنه يحتمل أن يكون قول المجتهد المطلق اقرب إلى الواقع والخصوصيات التى يملكها المجتهد المطلق لا تتوفر فى المجتهدالمتجزى، ومع وجود هذا الاحتمال لا يمكن القول إنّ سيره العقلاء جاريه على جواز الرجوع إلى المتجزى، لأنّ السيره تعتبر دليلًا لبياً وفى موردالشك لا يمكن التمسك بالدليل اللبى إلاّ أن نقول بأنه لا وجه لكون فهم ورأى المجتهد المطلق أقرب إلى الواقع فى تلك الموارد، على أيّه حال يمكن فى الجمله التمسك بسيره العقلاء لتقليد المجتهد المتجزى مع توفر شروط :

١ – أنّ المتجزى فى تلك المسائل التى استنبط الحكم الشرعى فيهايكون أعلم من المجتهد المطلق وأنّ المجتهد المطلق بسبب كثره أعماله واشتغالاته لم تتوفر له المهاره الكافيه كالمتجزى فى تلك المسائل، وإلاّ

إذا احتمل أعلميه المجتهد المطلق فلا يجوز تقليد المتجزى، لأنّ قول الأعلم متعين الحجيّه.

٢ – أن لا تكون فتوى المتجزى فى المسائل التى استنبط الحكم فيهامخالفه لفتوى الأعلم.

٣ – فى صوره الشك فى الاختلاف وهل أنّ فتوى المتجزى مخالفه لفتوى المجتهد المطلق، أم لا ؟ يمكن استصحاب عدم الاختلاف.

النتيجه :يجوز فى الجمله وبمقتضى سيره العقلاء تقليد المجتهد

المتجزی.

إنّما الکلام فی وجود رادع عن هذه السیره وعدم وجوده.

الجواب :إذا کـان الـدلیل علی حجیّه فتوی المجتهـد هو آیه النفر، فالآـیه لاتـدلُّ علی الردع عن سـیره العقلاـء، لأـنّ منطوق الآیه الشـریفه أن جماعه مـن المسـلمین یتحرکـون للتفقـه فی الـدین والأحکـام الشـرعیه وبعـد ذلـک یبلغـون هـذه الأحکـام للنـاس وینـذرونهم، وبالتـالی یجب قبول کلاـمهم وانـذارهم ولکنهـا لاـ مفهوم لها فی أنّه إذا أنـذر غیر الفقیه وبیّن الحکم للناس فإنّه لا ینبغی قبول کلامه.

ولکن إذا کـان الـدلیل علی حجیّه فتـوی المجتهـد مقبـوله عمر بن حنظله،فهـذه الروایه وبسـبب بعض الخصوصـیات قاصـره عن شمولهـا لحجیّه فتوی المتجزی، وأحـدی تلـک الخصوصـیات أن هـذه الروایه وارده فی بـاب القضـاء، بمعنی أنّ مقبوله عمر بن حنظله تقرر جعل مقام القضاء للقاضی فی الشبهه الحکمیه وتقول : إذا حکم بحکمنا فقد جعلته علیکم حاکماً.

وعندما تکون الروایه مرتبطه بباب القضاء فلا ربط لها بباب الفتوی.

والأخری أنّها تقول : إذا حکم بحکمنا، فالشـخص المتجزی یعلم ببعض المسائل الشرعیه ومن العسیر أن یصدق هذا الکلام علیه وأنّه : حکم بحکمنا، لأنّ الحکم هنا منسوب لحکم الإمام علیه السلام (حکمنا) أی أنّ القاضی

یحکم بحکم الإمـام علیه السـلام وینبغی أن یعلم بـذلک الحکم فحینئـذٍ یقول الإمام بأننی قـد جعلته قاضـیاً وحاکماً، ومعلوم أن أحکام الأئمّه علیهم السـلام کثیره جـدّاًولا یصدق علی من عرف مسائل وأحکام معدوده أنّه عالم (بحکمنا)فصدق هذا المفهوم علی المجتهد المتجزی مشکل.

النتیجه:مع وجود هـذین الاحتمالین بالنسـبه للمقبوله یمکن القول أن هذه الروایه منصـرفه عن شـمولها للمجتهد المتجزی، إلاّ أن نقول بأنّ المتجزی إذا اسـتنبط کثیراً من المسائل والأحکام بشـکل یعتـد به فیصـدق علیه (حکم بحکمنا)، وحینئـذٍ إذا کان مورد الروایه مجملاً بالنسـبه لشمولهاللمجتهد المتجزی ولم نتمکن من الاستفاده من المقبوله فی معرفه هل أنّ عنوان العارف بالأحکام والناظر إلی الحلال والحرام وعنوان حکم بحکمنا، صادق علیه، أم لا ؟ فما هو مقتضی القاعده فی هذا المورد ؟

الجواب :إن صـحیحه سلیمان بن خالد عن الإمام الصادق علیه السـلام تقرر حصـر مقام الحکومه والقضاء بالنبی صلی الله علیه و آله والإمام المعصوم حیث یقول

الإمـام فی هـذه الروایه : «اتقوا الحکومه فـإنّ الحکومه إنّما هی...»، فکلمه «إنّما» أداه حصـر، حیث یقول الإمام : «إنّما هی للإمام العالم بالقضاء العادل فی المسلمین»(1) ، والمراد من الحکومه هنا مقام القضاء بقرینه کلمه القضاء لا

۱- وسائل الشیعه : ج ۱۸، أبواب صفات القاضی، باب ۳ حدیث ۳.

أنّ المقصود بالحكومه تدبير أُمور المجتمع، وبشكل عام فإنّ هذه الروايه الصحيحه تحصر مقام القضاء بالنبى ووصى النبى وهو الإمام المعصوم، إلاّ أنّ عموم هذه الروايه مخصص بمقبوله عمر بن حنظله التى تقرر جوازالقضاء لغير النبى وغير الإمام المعصوم، حيث تقول : من عرف أحكامنا ونظر فى حلالنا وحرامنا إذا حكم بحكمنا فإنى قد جعلته عليكم حاكماً.

ومعلوم أنّ من عرف أحكامنا يقصد به غير الإمام المعصوم، أى الشخص العارف بالأحكام والناظر إلى الحلال والحرام الإلهيين منصوب من قبل المعصوم لمنصب القضاء وله حقّ القضاء.

وحينئذٍ يدور الأمر فى هذه المسأله بين الأقل والأكثر، فهل أنّ روايه سليمان بن خالد تمّ تخصيصها بالمجتهد المطلق فقط ويكون المجتهدالمتجزى باقياً تحت عموم روايه سليمان بن خالد، أو أنّ مقبوله عمر بن حنظله المخصصه لروايه سليمان بن خالد قد خصصت وأخرجت المجتهد المطلق والمتجزى عن ذلک العموم ؟

هنا بحث أُصولى وهو أنّه إذا كان لدينا عام مثل : اكرم العلماء، ووردخاص هو : لا تكرم العالم الفاسق، ونشک فى مفهوم الفسق هل أنّه يختصّ بمرتكب الكبيره، أو يشمل مرتكب الكبيره والصغيره وهو الأكثر، فإذا قلنابالأوّل، وهو القدر المتيقن من صدق مفهوم الفسق، فحينئذٍ يكون الخاص :

لا تكرم العالم الفاسق المرتكب للكبيره، فيخرج عن ذلک العام، اكرم العلماء.

وأمّا مرتكب الصغيره فنشک هل أنّه خرج عن دائره ذات العام أو لايزال باقٍ تحت شموله ؟ وهنا يمكن التمسک بعموم اكرم العلماء، وهكذافيما نحن فيه حيث نتساءل: هل أنّ الدليل المخصص وهو مقبوله عمر بن حنظله التى تجيز القضاء لغير النبى ولغير الإمام المعصوم هل أنّها تخصص

المجتهد المطلق وتخرجه عن دائره ذلک العام، أو أكثر من ذلک حيث تخرج المجتهد المطلق والمجتهد المتجزى أيضاً؟ ومقتضى القاعده إخراج الأقل وهو المجتهد المطلق الذى هو القدر المتيقن من المورد المخصص ويبقى المجتهد المتجزى فى دائره الشک وحينئذٍ يبقى تحت دليل العام ولذلک لا تجوز قضاوه المتجزى لأنّ القدر المتيقن لمدلول الدليل المخصص هو المجتهد المطلق فقط لا أكثر.

وعندما يتم تخصيص القدر المتيقن من ذلک العام ويخرج المجتهد المطلق عن دائرته فيبقى المجتهد المتجزى مشكوک الخروج ومقتضى

القاعده عدم الخروج ويبقى تحت العام وهو صحيحه سليمان بن خالدالتى تحصر مقام القضاء بالنبى صلى الله عليه و آله ووصيه المعصوم عليه السلام .

مضافاً إلى ذلك فإنّ خصوصيات باب القضاء تقتضى الالزام بالحكم،وهذه الخصوصيه غير موجوده فى باب الافتاء لأنّ الافتاء عباره عن اخبار بالحكم الإلهى لا- إلزام بالحكم الإلهى ولذا فإنّ قضاوه المقلِّد غيرنافذه لأنّ المقلّد لا يحقّ له إلزام المجتهد بحكم على مخالف تكليفه الشرعى، والحال أننا إذا قلنا بأن قضاوه المقلِّد نافذه، فحينئذٍ يكون قضاء المقلِّد نافذ على المجتهد أيضاً ويستلزم الانقلاب، أى يكون المقلِّدمجتهداً والمجتهد مقلداً وهذا محال، سيأتى توضيح ذلك إن شاء اللّه تعالى.

المهم أنّ المقبوله وارده فى باب القضاء ولا تقرر الملازمه العرفيه بين باب القضاء وباب الفتوى ولا بالغاء الخصوصيه بين هذين الموردين ولايمكن بتنقيح المناط التعدى من مورد المقبوله إلى باب القضاء، وعليه فإنّ المقبوله غير رادعه عن سيره العقلاء فى مورد تقليد المتجزى فى باب الافتاء، ومقتضى سيره العقلاء جواز تقليد المتجزى فى المسائل التى استنبط حكمها الشرعى، أمّا الأدله اللفظيه كآيه النفر فإنّها تقرر جوازالتقليد مطلقا ومقبوله عمر بن حنظله تتعلق بباب القضاء ليست رادعه أو مانعه من جواز تقليد المتجزى.

أمّا الكلام فى الجهه الرابعه فناظر إلى نفوذ ولايه وقضاوه المجتهد المتجزى.

قضاء وولايه المتجزى:

إنّ مقتضى القاعده والأصل وكذلك بمقتضى الروايات، عدم نفوذ ولايه المتجزى على الاُمور الاجتماعيه للمجتمع وعدم نفوذ قضاء المتجزى،لأنّه بمقتضى الأصل الأولى أنّه لا- ولايه لأحد على أحد سوى اللّه تبارك وتعالى الذى له ولايه ذاتيه على الكائنات والمخلوقات، وأحياناً يجعل اللّه تعالى الولايه لأحد من خلقه فهى ولايه اعتباريه وجعليه من اللّه وليست ذاتيه، فالولايه الذاتيه منحصره باللّه تعالى، وخرجت من هذا الأصل الأولى وهو عدم ولايه أحد على أحد، ولايه الأنبياء والأئمّه المعصومين عليهم السلام بمقتضى الأدله الأربعه (الكتاب، السنّه، الإجماع، حكم العقل) فمقتضى هذه الأدله فإنّ للنبى صلى الله عليه و آله والأئمّه المعصومين عليهم السلام ولايه على التكوين والتشريع «النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ»(۱)

۱- سوره الأحزاب : الآيه ۶.

وهـذا يعنى أنّ للنبى الأـكرم صـلى الله عليه و آله الولاـيه المطلقه على مصـيرالإنسان وأنّه أولى به من نفسه «يَآأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوآاْ أَطِيعُـواْ اللَّهَ وأَطِيعُـواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِى الاْـءَمْرِ مِنكُمْ» (١) و«ءِنَّمَـا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُـولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُـواْ الَّذِينَ يُقِيمُـونَ الصَّلَوه وَيُؤْتُونَ الزَّكَوهَ وَهُمْ رَا كِعُونَ»(٢)

وكذلك بمقتضـى الروايات الصحيحه التى تقرر الولايه الإلهيّه المطلقه وتحصرها بالنبى ووصى النبى وهو الإمام المعصوم، حيث نقل سليمان بن خالد عن الإمام الصادق عليه السلام : «اتقوا الحكومه، فإنّ الحكومه إنّما هى

للإمـام العالم بالقضاء والعادل فى المسـلمين لنبى ووصـى نبى»(٣) وقلنـا إنّ المراد بـالحكومه فى هـذه الروايه القضاء بقرينه قوله «العـالم بالقضـاء» لاـ مقام الحكومه بمعنى السـلطه الزمانيه وإداره اُمور المجتمع، والمراد من وصـى النبى هو الإمام المعصوم عليه السـلام ، لأنّ المجتهـد والفقيه ليس وصـيا للنبى، لأنّ الوصـى للنبى يجب أن يعيّن من قبل اللّه تعالى ويتم ابلاغ ذلك للناس من قبل رسول اللّه صـلى الله عليه و آله ، لا أنّ وصى النبى يتم تعيينه من قبل الإمام المعصوم عليه السلام وتعيين ولايه الفقهاء ترتبط بالإمـام المعصوم لاـ أنّه منصوب من قبل اللّه،وقـد تقـدّم فى مورد ولايه الفقيه المطلقه وجود خلاف بين الأعلام،فمشاهير العلماء كالشـيخ الانصـارى فى المكاسب فى بحث ولايه الفقيه وآيه اللّه الخوئى رحمه الله فى شـرح العروه الوثقى يقولان بعـدم الولايه المطلقه للفقيه، وأن أدله ولايه الفقيه قاصره عن اثبات الولايه المطلقه للفقيه(۴)

وعلى أيّه حال أنّه بمقتضـى الأصل والقاعـده الأوليه عـدم نفوذ ولايه وقضاء المتجزى، وعلى فرض تماميه الأدله فى النيابه العامه للفقيـه فـإنّ الضـرورات تقـدر بقـدرها، فتكـون للفقيـه الولاـيه بمقـدار الضـروره لحفـظ النظـام الاجتمـاعى وفصـل الخصومـات والمنازعات وهو القدر المتيقن من

١- سوره نساء : الايه ۵٩

٢- سوره مائده : الايه ۵۵

٣- وسايل الشيعه : ج ١٨، ابواب صفات القاضى ، باب ٣حديث ٣.

۴- تنقيح شرح عروه الوثقى، كتاب الاجتهاد والتقليد، ص ۴٩٠.

خروجه من دائره أصل عدم الولايه لأحد على أحد وعدم نفوذ قضاء أحد على أحد، حيث يخرج المجتهد المطلق من هذا الأصل وينفذ قضاءه وذلك بواسطه الدليل الاجتهادى الذى قام على خروجه من هذا الأصل.

وكذلك فإنّ صحيحه سليمان بن خالد التى تحصر مقام القضاء بالنبى والإمام المعصوم، يمكن القول أن نفوذ ولايه المجتهد المطلق وقضائه مستثنى وخارج من هذا العموم تخصيصاً بواسطه مقبوله عمر بن حنظله ومشهوره أبى خديجه.

وأمّا نفوذ قضاء المجتهد المتجزى فمشكوك التخصيص ومشكوك النفوذ، ومع وجود الشك فى حجيّه قضائه والشك فى ولايته فلا يمكن القول بنفوذ ولايته وقضائه عقلاً وشرعاً، لأنّ العقل فى مورد الشك لا حكم له، والشك فى نفوذ قضاء المتجزى مساوٍ لعدم الحجيّه وعدم نفوذ قضائه.

النتيجه أوّلاً : بمقتضى الأصل الأولى عدم نفوذ ولايه المتجزى وعدم نفوذقضائه.

ثانياً :نشك فى صدق عنوان : إذا حكم بحكمنا، على المتجزى. ومقتضى القاعده عدم الاستثناء وعدم جواز قضائه لأنّ الأدله تحصر القضاء بالنبى صلى الله عليه و آله والإمام المعصوم عليه السلام .

ثالثاً :نشك هل جُعل منصب القضاء للمتجزى من جانب الإمام المعصوم عليه السلام ، أو لم يجعل ؟ مقتضى القاعده والأصل، عدم جعل مقام القضاء للمتجزى إلّا أن يكون المتجزى يملك قوّه وقدره على استنباط

الأحكام الإلهيّه وقد استنبط الأحكام بما يعتد به بحيث يصدق عليه عنوان : العارف بالأحكام، الناظر إلى الحلال والحرام، وعنوان الراوى للحديث وعنوان حكم بحكمنا.

ومن المناسب هنا الاشاره إلى عدم نفوذ قضاء المقلِّد، فهل يجوز قضاء المقلِّد عن تقليد للمجتهد، أو لا يجوز ؟ الجواب بالنفى.

عدم تنفيذ قضاء المقلِّد:

إنّ مقتضى أدله القضاء، وشرط نفوذ القضاء، الاجتهاد، وقضاء المقلِّدليس بنافذ ولا يترتب عليه أثر شرعى، وذلك لوجوه :

١ – إنّ مقتضى الأصل الأولى عدم نفوذ ولايه وقضاء المقلِّد، لأنّ مقتضى الأصل أنّه لا أحد له حقّ الولايه وحقّ الإلزام على أحد من الناس سوى اللّه تعالى، غايه الأمر خرج من هذا الأصل الأولى قضاء النبى وقضاء الإمام المعصوم وكذلك خرج فى الجمله قضاء المجتهدالمطلق بدليل مقبوله عمر بن حنظله.

٢ – بمقتضى أدله النيابه العامه للفقيه فإنّ قضاء المجتهد المطلق خارج من تحت هذا الأصل، وأمّا قضاء المقلِّد وعدم جواز قضائه فمحفوظ وباق تحت أصل عدم نفوذ قضاء أحد على أحد.

٣ – لقائل أن يقول : إنّ المقلِّد بوصفه وكيلًا للمجتهد أو نائباً عن المجتهد يجوز له القضاء، ولكن أدله الوكاله والنيابه لا تشمل هذا الموردولا يصحّ توكيل ونصب المجتهد للمقلد لأمر القضاء، لأنّ الكثير من الاُمور غير قابله للتوكيل من قبيل حقّ الحضانه وحقّ المضاجعه والأكل والشرب و...، مثلاً أن يأكل شخص بالنيابه عن شخص آخر، فالأكل غيرقابل للاستناد والنيابه عن الغير، وعليه فقضاء المقلِّد لا يصحّ بالنيابه عن المجتهد لأنّ أدله نيابه المجتهد قاصره عن شمولها لهذا المورد، لأنّ مقام القضاء يتحقق بشخص خاص للقضاء فى نظر الشارع وهو شخص النبى صلى الله عليه و آله ووصى النبى عليه السلام ، أو بمقتضى الأدله المجتهد المطلق الذى وردتخصيصه من ذلك العام، وأمّا صدور القضاء من المقلِّد فغير مطلوب للشارع وغير مرضى له، وعليه فإنّ أدله نيابه المجتهد لا تشمل جواز قضاء المقلِّد وقاصره عنه.

ثانياً :مع وجود الأصل الأولى نشك هل أنّ أدله النيابه تشمل هذاالمورد، أو لا ؟ ومقتضى القاعده عدم الشمول.

ثالثاً :مقتضى مقبوله عمر بن حنظله التى تقرر أن صدور القضاء مطلوب للشارع وذلك بواسطه العارف بالأحكام والناظر إلى الحلال والحرام الإلهيين، لا ـ أنّه مطلوب من المقلِّد فإنّ أدله جعل القضاء والحاكميه لراوى الحديث وللناظر للحلال والحرام والعارف بالأحكام ولمن حكم بحكمنا،لا للمقلد.

إذن فأدله جعل القضاء وجعل النيابه منصرفه عن المقلِّد، وعليه إذا كان المقلِّد عاجزا عن الاستنباط فإنّه ينبغى عليه التعبد بفتوى المجتهد فى مقام التحير العملى لأنّ التقليد طريق تعبدى للمقلد إلى الواقع، ولكن لايمكن من خلال أدله نصب القضاء وأدله النيابه العامه للمجتهد أن تشمل

الجاهل بالأحكام الإلهيّه والذى يتعبد بفتوى الغير، بحيث يتمكن المقلِّدمن إلزام الآخرين بالحكم الإلهى فى مورد فصل الخصومات والنزاعات.

ص: ٢٩٦

۴ - بمقتضى أدله جعل القضاوه للقاضى كمقبوله عمر بن حنظله ومشهوره أبى خديجه فالقاضى يجب أن يكون عالماً بالأحكام، وفى زمان الغيبه لا يتيسّر العلم بالأحكام الإلهيّه إلّا من خلال تحصيل الاجتهاد ولا سبيل للتقليد التعبدى.

۵ - إن حكم القاضى نافذ وملزم للمقلد وللمجتهد، أى سواءً كان المستقضى مقلداً أو مجتهداً فإن حكم القاضى نافذ عليه، ولذلك لا يجوزنقض حكم القاضى من قبل مجتهد آخر، وذلك بدليل الروايات كمقبوله عمر بن حنظله حيث تقول فى ذيلها : «فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنّمااستخف بحكم اللّه وعلينا ردّ، والراد علينا كالرادّ على اللّه، وهو على حدّ الشرك باللّه»(۱) .

إذن فمقتضى ذيل مقبوله عمر بن حنظله التى تبيّن جعل القضاءللقاضى فإنّه لا يجوز نقض حكم القاضى لأحد.

ثانياً :إنّ الحكمه الإلهيّه فى التشريع تقتضى أن لا ينقض حكم الحاكم مطلقاً فى فصل الخصومه والنزاع بين الناس، سواءً من قبل المقلِّد أم المجتهد، وإلّا فلا يمكن فصل الخصومه، فإذا تحرك كلّ شخص لنقض حكم الحاكم حتّى لو كان من قبل المجتهد فإنّ ذلك يستلزم الهرج والمرج وهذا اتصال الخصومه لا فصل الخصومه. وعليه فلابدّ أن يكون حكم الحاكم نافذ على المقلِّد والمجتهد حتّى لو كان القاضى مقلداً لذلك المجتهد، بمعنى أنّ المقلِّد يمكنه العمل بمقتضى أدله القضاء ويقضى بين الناس، وربّما يكون حكمه ملزما للمجتهد وربّما تستوجب بعض الموارد على المجتهد الالتزام خلافاً لنظره وفتواه، فهل يمكن أن يلزم المقلِّدوالعامى المستقضى المجتهد بما يخالف فتواه ؟ لأنّ نقض المجتهد لحكم القاضى مع القول بنفوذ قضاء المقلِّد غير جائز، ولذلك لا وجه لقضاء المقلِّد الجاهل وإلزام المجتهد بخلاف تكليفه وعقيدته وفتواه بأن يلتزم بالقضاء التقليدى والتعبدى.

يقول الإمام على عليه السلام لشريح القاضى : «قد جلست مجلساً لا يجلسه إلّانبى أو وصى نبى أو شقىّ»(۲) أى الشقى الغاصب لمقام النبوه ومقام الإمامه الإلهى، وتقول الآيه الشريفه: «وَلَاتَرْكَنُوآاْ إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ»(۳) .

إذن فالشخص الذى لا يملك اللياقه والأهليه لمقام القضاء فهو من

۱- وسائل الشيعه، ج۱۸، ص ۹۹، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضى، ح ۱.

۲- وسائل الشيعه : ج ۱۸.

۳- سوره هود : الآيه ۱۱۳

الأشـقياء، ولا شك أنّ المقلِّد ليس بنبى ولا وصـى النبى ولا يشـمله دليل التخصـيص فى روايه سـليمان بن خالـد (وهو المجتهد المطلق) فيتعين القسم الأخير وهو أنّه شقى، وعندما يكون كذلك فلا يجوز القضاء للمقلد

والتصـدى لمقـام القضـاء حتّى لو كـان يعلم بالأحكام من موقع التقليـد فهوحرام وأدله جواز القضاء منصـرفه عن شـمولها لقضاء المقلِّد ولا يترتب على قضائه أثر شرعى لأنّه شرعاً فاقد للشرط والاعتبار.

إن قلت:إن بعض العلمـاء كصاحب الجواهر يقولون بجواز قضاء المقلِّدويسـتدلون لـذلك بالآيات والروايات الشـريفه ومنها قوله تعـالى: «وَإِذَاحَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَـدْلِ»^(١) ومعيار صـحّه القضاء أن يقضـى القاضـى بالعدل والقسط والحقّ سواءً كان هذا القضاء من مجتهد أو مقلد

فـإنّ الآـيه الشـريفه شـامله له، وكـذلك الروايـات التى تـدلّ على أنّ : القضاه أربعه، ثلاثه منهم فى النار وواحـد من أهل النجاه، وعليه فإنّ اطلاق الآيات والروايات يشمل جواز قضاء المقلِّد.

الجواب : أوّلاً :إنّ هذه الآيات والروايات المطلقه، مقيّده بصحيحه سليمان ابن خالد وبالروايات التى تقيد جواز القضاء بالشخص العـارف بالأحكـام الإلـهيّه والناظر للحلال والحرام ومقبوله عمر بن حنظله وروايات اُخرى ولا يصـدق على المقلِّد عنوان : راوى الحديث، العارف بالأحكام، من حكم بحكمنا.

ثانياً :على فرض عدم قبولنا للمقبوله المذكوره بسبب الإشـكال فى سـندها وقلنا أن هذه الروايه مرسـله ولكنها وقعت مورد قبول الفقهاء،وكـذلك يمكن الإشـكال فى دلالتها أيضاً، ومع ذلك فإنّ هذه الآيات والروايات لا تشـمل جواز قضاء المقلِّد، لأنّ هذه الآيـات فى مقـام جعـل التشـريع بالقضـاء بالعـدل والقسط، أى تقصـد التشـريع لجواز القضاء بالعـدل والقسط وأن هـذا النوع من القضاء هو المشروع والجائز.

وأمّا الآيات المباركه فليست فى مقام بيان خصوصـيات الحاكم وأنّه ما هى شروط وصفات الحاكم وهل يجب أن يكون الحاكم مجتهداً أو مقلداً ؟ رجلًا أو امرأه ؟ إذن لا يمكن التمسك باطلاق الآيات للقول بجواز

۱- سوره النساء : الآيه ۵۸.

قضاء المقلّد، لأنّ الآيه الشريفه ليست فى مقام بيان خصوصيات الحاكم بل فى مقام بيان مشروعيه أصل الحكم بالعدل.

وكذلك الروايات من قبيل مشهوره أبى خديجه والروايه التى تقسم القضاء إلى أربعه أقسام، فهى أيضاً ليست فى مقام بيان خصوصيات الحاكم، فالمطلقات من الآيات والروايات ليست ناظره لصفات الحاكم من حيث التقليد والاجتهاد ومن حيث الرجوليه وعدم الرجوليه، فحينئذٍيكون القدر المتيقن لجواز التصدى لمقام القضاء هو المجتهد المطلق المنصوب من قبل الإمام، أمّا غير المجتهد المطلق فيبقى تحت أصل عدم جواز القضاء لأحد على أحد.

مضافاً إلى أنّ اطلاق العلم بالقضاء والعلم بأحكام الحلال والحرام الإلهيين لا يصدق على المقلّد، وكذلك عنوان العارف بالأحكام والناظرإلى الحلال والحرام منصرف عن المقلّد، وعندما تكون أدله جواز القضاء منصرفه عن المقلّد فحينئذٍ لا يكون قضاء المقلّد نافذاً.

ومن هنا فلا دليل لدينا على نصب المقلّد للقضاء ولا يشمله اطلاق وعموم أدله القضاء، مع أنّ المشهور ذهب إلى عدم نفوذ قضاء المجتهدالمتجزى فكيف الحال فى قضاء المقلّد والعامى، إذن فلا يوجد أى دليل على صحّه قضاء المقلّد.

النتيجه :

١ -«يَدَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَـكَ خَلِيفَةً فِى الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقّ»(١) فهناالقرآن الكريم يقرر هذه الحقيقه وهى أنّ مقام القضاء متفرع على الخلافه الإلهيّه، وأنّ الخليفه الإلهى والمنصوب من اللّه له الحقّ فى القضاء، وأمّامن لم يكن منصوباً من اللّه فليس له حقّ القضاء والتصرف بأموال ونفوس الناس و...

٢ - بمقتضى الأصل الأولى لا يجوز إلزام المقلّد للمستقضى.

٣ - بمقتضى الأصل لا يجوز قضاء المقلّد.

۴ - بمقتضى أدله اعتبار القضاء (مقبوله عمر بن حنظله و...) فإن جعل القضاء منصرف عن المقلّد، لأنّ مقام القضاء للمقلد يدخل تحت شمول حرمه القضاء لغير النبى والوصى كما فى صحيحه سليمان بن خالد،وكذلك فإنّ قضاء المقلّد خارج تخصصاً من أدله اعتبار مقام القضاء(مقبوله عمر بن حنظله) التى تقرر أنّ مقام القضاء من شوءونات الفقيه

والمجتهد.

١- سوره ص : الآيه ٢٥.

۵ - بمقتضی الأصل، عدم جواز وكاله ونيابه المقلِّد للمجتهد فی مقام القضاء.

۶ - بمقتضی الحكمه فی القضاء فإنّ المقلِّد ليس له حقّ إلزام المستقضی.

۷ - بمقتضـی انصـراف أدله جواز القضاء عن المقلِّد، فالمقلـد ليس له حقّ القضاء والقدر المتيقن من جواز القضاء والذی يخرج عن تلـك القواعـد وعن أصـل عـدم نفوذ القضـاء ويخرج عن عموم أدله حصـر جوازالقضاء بالنبی والوصـی، هو قضاء المجتهد المطلق فی زمان الغيبه، وأمّاباقی الأفراد فتبقی تحت أصل عـدم نفوذ القضاء وأصل عدم جواز القضاءفلا يترتب أثر شـرعی علی قضـاء المقلِّد إلاّـ إذا كـانت المسـأله علی شـكل مصـالحه (الصـلح جائز بين المسـلمين) حيث تشـمل باطلاقها صـلح المقلِّد،لأنّ المصلح لا يحتاج إلی نصب بدليل خاصّ.

إن قلت :لاـ شـكّ أن للنبـی صـلی الله عليه و آله والإمـام المعصـوم عليه السـلام الولاـيه المطلقه وبإمكـانهم نصب المقلِّد لمقـام القضاء، وهكذا بالنسبه للفقيه الذی له الولايه المطلقه فإنّه بإمكانه تعيين المقلِّد لمقام القضاء.

الجواب : أوّلاًـ:إنّ ذلـك قيـاس لغير المعصوم علی المعصوم بـدون جـامع مشترک، فلاـ يمكن أن يصل غير المعصوم إلی مرتبه بحيث يملک اختيارات المعصوم، وكما يقول الإمام علی عليه السـلام : «ولا يقاس بآل محمّد صـلی الله عليه و آله من هذه الاُمّه أحد»(۱) .

ثانياً :علی فرض أن هذا الأمر علی المبنی فهو لا ينطلق من موقع الاستدلال والبرهان.

ثالثـاً :إن ولاـيه الفقيه فی مورد خلاـف الشـرع غير معقوله، والفقيه ليست له الولاـيه فی مورد لاـ يكون هناک دليل شـرعی علی جوازه وصحته يعنی فی مورد صحه قضاء المقلِّد.

رابعاً :وعلی فرض القول بأن أدله جواز القضاء وعموم أدله الولايه

ص: ۳۰۰

۱- نهج البلاغه : الخطبه ۲.

تشمل نصب المقلِّد لمقام القضاء، ولكن أدله الجواز هذه تتعارض مع أدله حرمه القضاء لغير النبى أو الوصى (كصحيحه سليمان بن خالد) وحينئذٍيكون المصير إلى التساقط، وبالتالى العمل بمقتضى الأصل الأولى وهوعدم صحّه وعدم مشروعيه قضاء المقلِّد.

الأمر الثالث عشر :البحث فيما يتوقف عليه الاجتهاد ومبانيه، وبشكل عام فإنّ هذا البحث يمكن التعرض إليه من جهتين :

أحداهما:فى شرائط الاجتهاد وأنّ المقلِّد عندما يريد تقليد مجتهد معين فما هى الشروط التى يجب توفرها فى هذا المجتهد؟

الجواب:إنّ شروط المجتهد عباره عن : العقل، البلوغ، الإيمان، العلم،العدل، الذكوريه، وطهاره المولد، كما سيأتى تفصيل الكلام فى ذلك فى باب التقليد إن شاء اللّه.

الجهه الثانيه:فيما يتوقف عليه الاجتهاد، فحقيقه الاجتهاد عباره عن تحصيل الملكه العلميه وإقامه الحجّه على الأحكام الشرعيه من المدارك الشرعيه والعقليه، فى مقابل التقليد الذى هو علم المقلِّد المستند إلى قول وفتوى المجتهد لا أن علم وحكم المقلِّد مستند إلى الأدله والمدارك الشرعيه للأحكام. والاجتهاد بهذا المعنى يقوم على ركنيين أساسيين:

أحدهما :عباره عن معرفه الحجّه الشرعيه والعقليه، فالشخص الذى يريدإقامه الحجّه على الحكم الشرعى يجب أن يعرف فى مرتبه سابقه الحجّه على الحكم الشرعى لكى يمكنه إقامه هذه الحجّه واستنباطها واثبات الحكم الشرعى.

والثانى: أنّه يستطيع بعد معرفه الحجّه تطبيق هذه الحجّه الشرعيه على الفروع والمصاديق للأحكام الشرعيه، إذن فمعرفه الحجّه الشرعيه تحتاج إلى مبانٍ ومرتكزات يجب على المجتهد تحصيلها لاستنباط الحكم الشرعى وبالتالى يحصل على ملكه الاجتهاد :

١ - من جمله ما يتوقف عليه الاجتهاد من المبانى والعلوم، علم الصرف والنحو، فالمجتهد يجب عليه أن يعلم بما فيه الكفايه عن قواعدعلم الاشتقاق والصرف وقواعد علم النحو والأدبيات العربيه وأنّ الفاعل مرفوع والمفعول منصوب، والمضاف إليه مجرور، وماذا تعنى كلمه

المعرب والمبنى، لأنّ اختلاف الإعراب يوءدى إلى اختلاف المعانى فى الكلمات، فالمجتهد يجب عليه أن يعلم بهذه الأُمور وما هو مورد الفعل اللازم، والفعل المتعدى، والفعل المبنى للمعلوم والمبنى للمجهول، الناقص والصحيح، الماضى والمضارع، الأمر والنهى، الجحد والاستفهام، فيكون على إلمام واطلاع بهذه القواعد الدخيله فى فهم واستنباط الحكم الشرعى من الكتاب والسنّه.

٢ – ومن جمله مبانى تحصيل الاجتهاد (علم اللغه)، فيجب على المجتهد أن يعلم معنى كلمه «صعيد» ومعنى كلمه «كحول» ومعنى كلمه «يتيم» وهكذا، لأنّ معرفه مدارك استنباط الحكم الشرعى من الكتاب والسنّه وحكم العقل والاجماع يتوقف على معرفه هذه المفردات والجملات، ففهم النصوص والمدارك متوقف على علم اللغه وفهم الظاهروالمجمل والمبين، العام والخاص، المطلق والمقيد، وكذلك الهيئات العارضه على مفردات اللغه والكلمات كالماضى والمضارع، الأمر والنهى،الفاعل والمفعول، فكلّ واحد من هذه الهيئات والاستعمالات تغير معنى

مفردات الكلام ويحتاج المجتهد إلى معرفه بمبانى العروض والهيئات فى كلام اللغه العربيه، وقد تقدّم الكلام فى بيان هذا الموضوع سابقاً.

٣ – علم الفلسفه والكلام والذى يتحدث عن حدوث العالم وقدمه وعن إمكان وعدم إمكان أزليه العالم وزواله.

ويبحث علم الكلام فى ذات البارى تعالى وصفاته ومسائل البرزخ والمعاد والقيامه والثواب والعقاب وغيرها من المسائل التى تدخل فى دائره الاعتقادات، وفى الجمله يجب على المجتهد أن يكون مطّلعا على المسائل الفلسفيه والكلاميه ليكون قادراً على دفع شبهات الأعداءوالدفاع عن الإسلام والمسلمين فى مقابل التيارات الإلحاديه والأفكار المنحرفه.

٤ – ومن جمله مبانى الاجتهاد (علم التفسير) وخاصه فيما يتصل بآيات الأحكام التى تبلغ خمسمائه آيه تقريباً وهذه الآيات تبين الأحكام الشرعيه من وجوب الصلاه، وجوب الصوم، وجوب الزكاه، وجوب الخمس، وجوب الحجّ، وجوب الغسل والتيمم و...، وكذلك تبين حرمه المحرمات الشرعيه وما يكون حلالاً من المعاملات كالبيع والاجاره وحرمه الرشوه والربا وحرمه أكل المال بالباطل وأكل المال بالغصب وعن طريق السرقه والقمار والرشوه والتجاره من غير تراضٍ وغيرها من مواردأكل المال بالباطل إلاّ أن تكون تجاره عن تراض، فهذه الأُمور يجب أن يعلم بها المجتهد ليتمكن من استنباط الأحكام الإلهيّه من آيات الأحكام

ومن غيرها.

۵ - علم الرجال، فينبغى أن يعلم المجتهد ما هو خبر الثقه وتمييزه عن الخبر غير الثقه وعن الضعيف، والروايه المرسله والصحيحه وما هو نوع الخبر غير الصحيح وغير الحسن وما هو المتواتر والمستفيض وخبرالواحد وأمثال ذلك فأعظم أركان الاستنباط الشرعى يتوقف على حجيّه الروايات وطريق الاستنباط منها، فيجب أن يعلم المجتهد بعلم الرجال وعلم الدرايه.

۶ - علم المنطق، وتقدّم أنّ الاجتهاد لا يحتاج إلى علم المنطق المدوّن بما فيه، مناهج القياس الاقترانى والقياس الاستثنائى والأشكال الأربعه المنطقه والحكم الكلى والجزئى وأمثال ذلك، والشاهد على هذا المدّعى وأنّ الاجتهاد لا يحتاج إلى علم المنطق بهذا الترتيب المدوّن، أنّ الإمام الصادق عليه السلام كان يأمر أصحابه من الفقهاء بالافتاء للناس وبيان الحكم الشرعى لهم ويقول لأبان بن تغلب : أجلس فى مسجد المدينه وافتى

للناس. ولا شكّ أنّ الفقهاء الأوائل لم يكونوا يعرفون المنطق الارسطى المدوّن، وذلك المقدار اللازم من علم المنطق كانوا يعتمدون على فهمهم الارتكازى فى أذهانهم وعقولهم، حيث يجب على المجتهد معرفه القواعدالمنطقيه فى الجمله وأنّ القضيه السالبه الكليه نقيضها موجبه جزئيه،والقضيه الموجبه الكليه نقيضها سالبه جزئيه، وهكذا امتناع اجتماع الضدين أو اجتماع النقيضين وما هو القياس المنتج وما هو القياس العقيم،ولا يلزمه معرفه جميع خصوصيات علم المنطق كالاستقراء والتمثيل،البرهان، الشعر، الخطابه، الجدل والسفسطه وأمثال ذلك فمعرفه هذه الأمور ليست دخيله فى عمليه الاجتهاد.

ومن جمله ما يتوقف عليه الاجتهاد، الاطلاع على أحكام وفتاوى مذاهب أهل العامه، وهذه الحاجه للمجتهد من جهتين، أحداهما : فى مقام تعارض الروايات فلمعرفه المرجحات فى باب تعارض الروايات ينبغى معرفه الروايات المخالفه للعامّه، أى أن يعرف فتاوى العامّه حتّى يعلم بالروايه المخالفه لهم ويرجحها على الموافقه، لأنّ الإمام عليه السلام قال :

الرشدفى مخالفه العامّه، إذن فالمجتهد فى مقام تعارض الروايات يأخذ بأحدالمرجحات، وأحد هذه المرجحات مخالفه الروايه لفتاوى العامّه.

الجهه الثانيه، إن حجيّه الخبر الواحد متوقفه على أربعه اُصول : أصاله السند، أصاله الجهه، أصاله الظهور والدلاله، أصاله عدم القرينه على خلاف الظاهر.

ص: ۳۰۳

المهم أنّ المجتهد يجب أن يعرف أدله الأحكام ومعارف الدين وما هو الدخيل والموءثر فى عمليه الاستدلال واثبات الحكم الشرعى وما هو غيرالموءثر فى عمليه استنباط الحكم الشرعى. وعلى هذا الأساس فينبغى أن يكون المجتهد عارفاً بفتاوى المشهور، وبعباره أُخرى أن يعرف موارد الشهره العمليه والشهره الروائيه والشهره الفتوائيه فى مورد أحكام الدين وهل أنّ هذا المورد مثلًا فيه شهره فتوائيه أو شهره عمليه أو شهره روائيه،وما هو أثر هذه الشهره ؟ هل أنّ الشهره العمليه والشهره الفتوائيه موجبه لجبران ضعف السند، أو أنّ إعراض المشهور موجب لوهن سند الروايه ؟

وهل أنّ إعراض المشهور عن الروايه القويه السند موجب لضعفها وبالتالى طرحها وسقوطها.

مثلًا الروايه التى تقول بوجوب صلاه الجمعه فى زمان الغيبه واجبه وجوباً عينياً، فهذه الروايه قويه من حيث السند إلّا أنّ المشهور أعرض عن هذه الروايه ولم يفتِ طبقاً لها، فهل أن إعراض المشهور عن هذه الروايه موجب لضعفها ووهنها أو إعراض المشهور عن الروايه لا يوجب ضعف الروايه ؟ وأين تظهر ثمار وآثار هذه الشهرات، كالروايه المشهوره والعمل المشتهر، هل يظهر فى مقام تعارض الروايات، أو فى مقام تعارض الفتاوى أو فى موارد أُخرى ؟ هذه الأُمور يجب على المجتهد أن يحيط بهاعلماً ليستطيع بالتالى من اظهار رأيه فى الحكم الشرعى.

ومن جمله ما يتوقف عليه الاجتهاد، علم المعانى والكلام، فالمجتهديجب أن يكون عالماً بعلم المعانى والبيان ويعرف أن تقديم ما حقّه التأخير مفيد للحصر، مثلاً : «وَلِلَّهِ مَا فِى السَّمَـ‍وَاتِ وَمَا فِى ا لْاءَرْضِ»(١) ،

وينبغى أن يعلم المجتهد أن أداه إنّما، وأداه الاستثناء، وتقديم ما حقّه التأخير مفيد للحصر «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُواْ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَـ‍وةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَوةَ وَهُمْ رَا كِعُونَ»(٢) و«إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ»(٣) فإياك مفعول مقدّم على الفعل وهو : نعبد ونستعين، وهذا يدلّ على الحصر. وأن يعلم بأن حذف المتعلق للفعل يدلُّ على تعميم الحكم، أو أن أداه الحصرعندما ترد فى الجمله فهل أن هذا الحصر هو حصر حقيقى أو حصراضافى : «مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ

النَّبِيِّينَ»(۴) . ويجب أن يعلم ما هو المقصود بالكنايه والاستعاره والمجاز،وما هو الفرق بين الكنايه والمجاز، فيجب أن يعلم المجتهد بهذه المواردأن يحيط علماً بالمسائل الشرعيه، «إِنَّ اللَّهَ لَايَهْدِى ا لْقَوْمَ الظَّـ‍لِمِينَ»(۵) .

١- سوره النجم : الآيه ٣١.

٢- سوره المائده : الآيه ۵۵.

٣- سوره الحمد : الآيه ۵.

۴- سوره الأحزاب : الآيه ۴٠.

۵- سوره المائده : الآيه ۵١.

وبالنسبه لمسأله الإمامه فيجب أن يعلم بتفاصيلها والنصوص الوارده فيها ويعلم أن هذا الحكم هل هو كنايه أو أن هذا الكلام صريح فى الحكم أو أنّه لازم عقلى للمسأله، وعلى أيّه حال فالاجتهاد عباره عن القدره العلميه على استنباط الأحكام الشرعيه من المنابع الأربعه : الكتاب والسنّه وحكم العقل والإجماع المعتبر، وحينئذٍ فالاجتهاد فى المقام العملى واجب تخييرى عقلى وهو عِدل الاحتياط والتقليد وقسيم لهما. ويجب أن يعلم المجتهد بهذه الأُمور لكى يوفقه اللّه تبارك وتعالى فى عمليه استنباط الأحكام الشرعيه.

بطلان القول بانسداد باب الاجتهاد:

الأمر الرابع عشر:فى بطلان مقوله انسداد باب الاجتهاد، فأهل السنّه يعتقدون بانسداد باب الاجتهاد وأن جواز التقليد ينحصر بالفقهاء الأربعه :

أبى حنيفه، مالك، الشافعى، أحمد بن حنبل، وهذه النظريه فى باب الاجتهاد غير مقبوله نقلًا وعقلًا، أمّا نقلًا فإنّ الفقهاء الأربعه لم يكونوامعاصرين لزمان رسول اللّه صلى الله عليه و آله قطعاً حتّى يمكن القول بأنهم الوارثون لعلم النبى وأنّهم استلموا علومهم ورواياتهم والأحكام الشرعيه من رسول اللّه صلى الله عليه و آله مباشره، بل جاءوا بعد قرن ونيف من عصر رسول اللّه صلى الله عليه و آله وأوجدواهذه المذاهب والمدارس الفقهيه، فأبو حنيفه بن ثابت وبن روطى الكابلى ولد فى المدينه عام (۸۰ ه .ق) وتوفى سنه (۱۵۰ه .ق) ومالك بن أنس العامرى ولد فى المدينه عام (۹۰ ه . ق) وهكذا الشافعى وأحمد بن حنبل المتأخران عنهما، وبالنسبه لأفكارهم ومذاهبهم والقول بحصر الاجتهادبهم وجواز تقليدهم كلّ ذلك لم يقم عليه وحى وآيه من القرآن ولا وردت لاثباته الروايات النبويه ولا روايات الأئمّه المعصومين عليهم السلام .

أمّا عقلاً ـ فنحن لا ـ نملك العلم الوجدانى بأنّ التقليد ينحصر بآراءوفتاوى هوءلاء الفقهاء الأربعه، وليس لنا أى دليل على أنّ الفقهاء الأربعه

کـانوا معصومین من الخطـأ والاشـتباه فی بیـان الأحکـام والفتـاوی، ومن لایحتمل فی حقّه الخطأ فی القول والفعل هو المعصوم، فکلّ ما بینه المعصوم فهو عین الواقع وهو حکم اللّه الواقعی کما تقرر ذلک آیه التطهیر:

«إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا»(۱) ومئـات الأحـادیث النبویه وغیر النبویه التی تبین عصـمه الأئمّه من أهل بیت رسول اللّه صلی الله علیه و آله .

إذن فغیر قول ورأی المعصوم لا یکون حجّه أبدیه اطلاقاً والإنسان العادی غیر معصوم ویحتمل فی کلامه أن یکون مقترناً بالخطأ والاشـتباه ولـذلک لاـ یمکن القول بأن رأیه حجّه أبـد الأبـدین إلّا أن یکون حاکیاً عن قول وبیان المعصوم، وقول غیر المعصوم سواءً فتاوی الفقهاء الأربعه أوفتاوی غیرهم مقترن وممتزج بالخطأ والمخالفه للواقع.

إذن لا یوجد لدینا دلیل نقلی وعقلی علی نبوغ هوءلاء الفقهاء الأربعه وأنّهم أعلم من جمیع الفقهاء المتقدمین والمتأخرین.

وعلی فرض أنّهم کانوا یملکون نبوغاً علمیاً خاصاً، ولکن هذا لا یعنی حجّیه فتواهم بالحکم الشـرعی فالنبوغ العلمی غیر مانع من وقوع الإنسان العادی فی الخطأ، فالمانع من الوقوع فی الخطأ هو العصـمه، فکم من النوابغ والفلاسـفه الذین أبرزوا نظریات وآراء سیطرت علی أجواء الفکر البشـری لقرون مدیـده، ولکن بعد ذلک تبیّن أن نظریاتهم وآراءهم کانت خاطئه ومخالفه للواقع، مثل دیمقراطیس وأتباعه حیث إنّ نظریه دیمقراطیس حکمت علی أجواء الفلسفه مدّه أکثر من ألف عام ثمّ تبیّن خطأها وأنّها مخالفه للصواب.

والشاهد علی وقوع هوءلاء الفقهاء الأربعه فی الخطأ والاشـتباه هواختلافهم وأن کلّ واحد منهم یخطیء الآخر فی فتواه ویری بأن فتوی الآخر باطله، فإذا کانت فتوی أحدهم صحیحه فکیف یخطیء بعضهم البعض ویفتی أحدهم ببطلان فتوی الآخر ؟ فما أکثر الموارد التی نجـدفیها فتوی أبی حنیفه مخالفه لفتوی مالک وبالعکس، وفتوی الشافعی تخالف فتوی أحمـد بن حنبل وبالعکس، وعلی سبیـل المثـال فی مسأله جزئیه کمسـح الرأس فی الوضوء فإنّ کلّ واحـد من هوءلاء الفقهاء أفتی بخلاف فتوی الآخر، فأبو حنیفه یری وجوب مسح ربع الرأس وهذه الفتوی ذکرها أبو حنیفه فی کتاب النظره المبسوط(۲) .

۱- سوره الأحزاب : الآیه ۳۳.

۲- النظره المبسوطه، ج۱، ص ۶۵.

ویری مالک وجوب مسح جمیع الرأس، وبعض أتباع مالک یقولون بوجوب مسح ثلث الرأس أو ثلثیه(۱) .

ویقول الحنـابله بوجوب مسـح جمیع الرأس وکـذلک الشافعی یری هـذه الفتوی أیضاً، ویری الشافعی کفایه مسـمّی المسـح ولو علی شعره واحده(۲) .

وکـذلک أتبـاع کـلّ واحـد من هوءلاـء الفقهـاء الأربعه یخطّئون الآخرین فی فتاواهم ولا نری فائـده فی تفصـیل الکلام فی هـذا الموضوع، ولذلک نصـرف النظر عنه، المهم أن غیر الإمام المعصوم من سائر الناس والفقهاءیخطئون فی آراءهم وفتاواهم ومنهم الفقهاء الأربعه ویکفی ما تقدّم من نموذج لهذا الخلاف فی مسأله جزئیه وشرعیه وهی مسح الرأس.

علی أیّه حال أن تخطئه کلّ واحـد منهم للآخرین دلیل واضـح علی عـدم انحصار الاجتهاد فی هوءلاء الأربعه، إذن کیف تکون فتـاواهم حجّه علی جمیع المسـلمین فی جمیع الأعصـار؟! وفی هـذا العصـر نری أیضـاً أنّ الکثیر من علمـاء أهل السـنّه یفتون فی المسائل الاجتماعیه والسیاسیه

والفقهیه خلافاً لرأی الفقهاء الأربعه، مثلاً الشـیخ شلتوت المصری الذی کان رئیس جامعه الأزهر ومن کبار فقهاء أهل السنّه یری فی موردالطلاـق الثلاـث أنّ رأی الإمـامیّه حجّه ومقبول، فی حین أنّ نظر الفقهـاء الأربعه مخالف لهـذه الفتوی، إذن لیس لـدینا دلیـل قرآنی ولا روائی ولادلیل عقلی ووجـدانی ولا عصـمه علی حصـر الحجیّه والاعتبار لفتاوی الفقهاء الأربعه والقول بانسـداد باب الاجتهاد بعدهم.

وإنّمـا یمکن التمسک بالـدلیل القرآنی والأحادیث النبویه لإثبات عصـمه وطهاره الأئمّه من أهل البیت علیهم السـلام وأن قولهم وفعلهم وتقریرهم حجّه علی جمیع المجتمعات البشریه إلی الأبد، لأنّهم معصومون ولا یمکن فی حقّهم

الخطأ والاشـتباه وأن کـلّ مـا یقولون هو عین الواقع وهو العلم بـالواقع، وحجّیه العلم بـالواقع ذاتیه عقلاًـ فمضافاً إلی أنّ الإنسان یحصـل لـدیه العلم بالحکم الإلهی الواقعی من بیان وکلام المعصومین، فإنّ کلامهم شـرعاًوعقلاً حجّه أبـدیه وإلهیه علی الـدوام وذلک بصریح آیه التطهیر وآیه اُولی

الأمر وحدیث الثقلین المتواتر حیث قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله : «إنی تارک فیکم

۱- بدایه المجتهد، ج۱، ص ۱۱.

۲- نیل الأوطار، ص ۱۵۵؛ شرح صحیح مسلم للنبوه۶ ج۴، ص ۱۰۷.

الثقلين كتاب اللّه وعترتى لن يفترقا حتّى يردا علىّ الحوض وان تمسكتم بهما لن تضلوا أبدا»(۱) فقد جعل رسول اللّه صلى الله عليه و آله الأئمّه المعصومين عليهم السلام عِدلاً للقرآن الكريم وحجّه إلهيه على جميع البشر إلى يوم القيامه، وكما أنّ القرآن معصوم ومصون من التحريف والدسّ والخطأ، فعِدل القرآن وهم الأئمّه المعصومون، معصومون من الخطأ وهم المعيار الحقيقى فى تفسير القرآن الكريم.

الأمر الخامس عشر :ومن الآثار العقليه لبحث الاجتهاد، موضوع «التخطئه والتصويب»، فهل أنّ المجتهد الذى يستنبط الأحكام الإلهيّه يمكن فى حقّه الخطأ فى استنباط الحكم أم لا ؟

الجواب :تقدّم أنّ المجتهد فى مورد الأحكام العقليه يحتمل وقوعه فى الخطأ بالوجدان، مثلاً هناك نظريه تقول بأنّ العالم قديم ونظريه اُخرى تقول بأنّ العالم حادث فبالضروره أحدهما باطل وإلّا فإنّه يستلزم اجتماع النقيضين وهو محال ذاتاً.

إنّما الكلام فى الأحكام الشرعيه والاعتباريه، فعندما يستنبط المجتهد الحكم الإلهى من الأدله الشرعيه فهل أنّ استنباطه هذا مطابق للواقع دائماًأو أنّه يحتمل الخطأ فى استنباطه ؟ بالنسبه لعلماء الإماميه فهم يقولون بالثانى ولذلك يعرفون ب-«المخطئه» فالإماميه فى مورد الأحكام الشرعيه غير الضروريات التى ورد فيها النصّ المسلم والقطعى من قبيل وجوب الصلاه، الصوم، الخمس، الزكاه، الحجّ، الجهاد، يقولون بالتخطئه فى غيرهذه الموارد الضروريه وأنّ المجتهد ربّما يكون استنباطه من الأدله الشرعيه مطابقاً للواقع أو مخالفا له، ولكن إذا أخطأ فى عمليه الاستنباط فهو معذور عند اللّه وغير معاقب، ولذلك ورد التعبير المعروف لدى الفقهاء وأنّه : للمصيب أجران وللمخطىء أجر واحد، فالمصيب للواقع يثيبه اللّه تعالى ثوابين، أحداهما من أجل أنّه اجتهد وبذل الجهد فى استنباط الحكم الإلهى، والثواب الآخر بلاحظ أنّ فتواه وقعت موافقه للواقع، وأمّاالمخطىء فله ثواب واحد بسبب سعيه وجهده للاستنباط الأحكام الشرعيه من المنابع المعتبره الشرعيه، فبما أنّ فتواه مخالفه للواقع ولم يوفق فى اصابه الواقع فلهذا فهو معذور وأنّ الشارع لا يوءاخذه على هذاالخطأ.

وفى مقابل قول الإماميه فى الأحكام الشرعيه قول أهل السنّه

۱- اُصول الكافى : ج ۱، ص ۲۱۰.

بالتصويب وأنّ استنباط المجتهد للحكم الشرعى مصيب للواقع دائماً،وتقدّم أنّ التصويب على أقسام متعدده، فهناك التصويب الأشعرى،والتصويب المعتزلى، والتصويب السببى الإمامى، وتقدّم الكلام بالتفصيل والإجمال فى كلّ واحد من هذه الموارد والأقسام.

النتيجه:أنّ التصويب باطل عقلًا، لأنّه يستلزم الدور، وكذلك مخالف لبرهان الاشتراك فى التكليف بين العالم والجاهل، وأيضاً مخالف للإجماع، فقد أجمع الفقهاء على بطلان التصويب.

هذا تمام الكلام فى بحث الاجتهاد، وسوف نشرع بعد ذلك فى مباحث التقليد وشروط تنفيذ الاجتهاد إن شاء اللّه تعالى والحمد للّه ربّ العالمين.

قال اللّه تبارك وتعالى

«إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُواْ الَّذِينَ

يُقِيمُونَ الصَّلَوةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَوةَ وَهُمْ رَا كِعُونَ»(۱)

۱- سوره المائده : الآيه ۵۵.

فهرست المطالب

أمواج الفتن: ●●● ٣٨

تطور الأحكام ودخول عنصر الاجتهاد والتقليد: ●●● ٣٩

ص: ٣١٠

ص: ۳۱۱

«الفصل الرابع»

تعریف ماهیه الاجتهاد لغهً واصطلاحاً، ومناقشه تعاریف الاجتهاد

تقسیم الاجتهاد إلی: مطلق ومتجزی، بالفعل وبالقوّه وتقسیم

المجتهد إلی: الانفتاحی والانسدادی والأحکام المترتبه

علی المجتهد من حیث حجّیه الافتاء والقضاء والولایه

ص: ۳۱۵

ص: ۳۱۷

ص: ۳۱۸

المجلد ۲

اشاره

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ سوره الذاريات،الآيه ۵۶البرهان السديد فى الاجتهاد والتقليدرشحات من دروسنا للفقه الشيخ محمد باقر الموحدى النجفى الجزء الثانى ۱۴۲۸ ه- - ق

هويه الكتاب

اسم الكتاب:●●● البرهان السديد فى الاجتهاد والتقليد

تأليف:●●● آيه اللّه الحاج الشيخ محمد باقر الموحدى النجفى

عدد الصفحات:●●●

سنه الطبع ومكانه:●●● ۱۴۲۸

الناشر:●●●

الاهداء

سيدى ومولاى أبوالحسن الإمام أميرالمؤمنين صلى اللّه عليك وعلى آبائك وأبنائك الطيبين الطاهرين هذه جهودى بضاعه مزجاه بين يديك متواضعه بذلتها فى سبيل خدمه الدين الحنيف وتخليد تراث العلمى وفقه أهل البيت عليهم السلام يامدافع رساله السماويه وأخو صاحب الشريعه الخالده ووصيه المنصوبه ولا آراها متناسبه وذلك المقام

ص: ۱

الريفع وأرانى مقصرا وقاصرا غير أنّ الهدايا على قدر مهديها فتفضّل علىَّ ياسيدى ومولاى بالقبول فإنّه غايه المأمول وما توفيقى إلّا باللّه العلى العظيم عليه توكلت وإليه أنبت وبه أستعين محمد باقر الموحدى النجفى

الفصل الثامن

اشاره

التقليد ومعناه اللغوى والاصطلاحى وآراء الفقهاء فى التقليد والآثار المترتبه عليه وكيفيه وجوبه نفسيا أو غيريا أو طريقيا، وأدلته من الكتاب والسنّه والإجماع

والسيره العقلائيه الارتكازيه الحمد للّه ربّ العالمين، والصلاه والسلام على سيدنا ونبيّنا محمد وآله

الطيبين الطاهرين ولعنه اللّه على أعدائهم أجمعين.

قال اللّه تبارك وتعالى فى القرآن الكريم:

«فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طَائِفَهٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِى الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَارَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»(١) .

ماهيه التقليد:

بعد أن تحدّثنا عن الاجتهاد نصل إلى بحث التقليد ومتعلقه؟

وفى هذا الموضوع بشكل عام يتمّ البحث فى أربع جهات:

ص: ٢

١- سوره التوبه، الآيه ١٢٢.

۱ – البحث فی معنی التقلید اللغه وعرفا.

۲ – البحث فی معنی التقلید وتعریفه فی اصطلاح العلماء والفقهاء.

۳ – البحث فی وظیفه المقلِّد (بالکسر) بالنسبه للتقلید، لأنّ المقلِّد یجب أن یکون مجتهدا فی أصل جواز التقلید ویعلم بأنّ الطریق والحجّه الشریعیه للأحکام الإلهیّه غیر الضروریه یمرّ من خلال تقلید المجتهد، وإلّافإنّ أصل التقلید یتوقف علی القول بجواز تقلید المجتهد، بمعنی أنّ جوازالتقلید مستندا إلی قول المجتهد بإخبار أنّ المجتهد قال للمقلِّد جائز لذایلقّده العامی فإنّه یستلزم الدور مضافا ولا یکون حجّه، لأنّه لا یعلم أنّ تقلید

المجتهد حجّه أم لا؟ فإذا قال بأنّه حجّه تعبدا بدون علم بالحجّه فهو بدعه وحرام: «قُلْ أَاللّه ُأَذِنَ لَکُمْ أَمْ عَلَی اللّه ِ تَفْتَرُونَ»(۱) . إذن فتوقف أصل تقلید المقلِّد علی قول المجتهد ممنوع عقلاً وشرعا.

۴ – البحث فی دلیل وجوب التقلید، لأنّ المقلِّد نفسه لست له الصلاحیه للتحقیق فی أنّ آیه النفر أو آیه السؤال هل تدلّ علی جواز تقلید الفقیه أو لا تدلّ؟ أویحقق فی روایات الکتب الأربعه: «التهذیب، الاستبصار، من لا یحضره الفقیه،

الکافی» سندا ودلاله ویتدبر فی بیان الحکم الشرعی للتقلید وهل یجوز له التقلید أو لا یجوز؟ فهذا الأمر غیر متیسر للمقلِّد، إذا فیجب علی المجتهد أن یبحث ویحقق فی دائره أدله جواز التقلید أو عدم جوازه من الکتاب والسنّه

وکذلک من جهه حکم العقل والعقلاء ویری رأیه فی هذه المسأله.

المعنی اللغوی:

ما هو التقلید فی اللغه؟ التقلید لغه بمعنی جعل القلاده فی العنق، سواءکانت القلاده موضوعه فی عنق إنسان أو عنق حیوان، یقال: قلَّدته القلاده فتقلدها.

ویذکر صاحب صحاح اللغه هذا المعنی فی التقلید، والتقلید فی الدین یعنی أن یعمل المقلّد تبعا لفتوی المجتهد ویجعل عمله کقلاده علی رقبه المجتهد، أی یضع مسؤولیه عمله بعهده المجتهد، فلو أنّ فتوی المجتهد کانت مخالفه للواقع فإنّ مسؤولیه ذلک فی ذمّه المجتهد وعلی رقبته، وکذلک یمکن القول فی معنی هذا المفرده بعکس ما تقدّم وأنّ الفتوی المجتهد تکون بمثابه القلاده فی عنق المقلِّد حیث یتبع المقلِّد فتوی المجتهد کمن وضعت فی رقبته

۱– سوره یونس، الآیه ۵۹.

القلاده فكل ما يفتى المجتهد فإنّه يتحرك على مستوى الامتثال والتعبد، ولكن هذا المعنى للتقليد غير متعارف. إذن فمعنى التقليد لغه بمعنى القلاده،والشخص الذى يعمل طبقا لفتوى المجتهد فى المسائل الدينيه فهو يضع مسؤوليه عمله كالقلاده فى رقبه المجتهد، وذلك كنايه عن أنّ مسؤوليه عمل المقلّد وضعت على رقبه المجتهد.

وبهذا المعنى ورد تقليد الهدى فى حجّ القران حيث إنّ الوظيفه المسلم المكى هوحجّ القران، لأنّ الحجّ على ثلاثه أنواع: حجّ الإفراد، حجّ التمتع، حج القران.

أمّا حجّ التمتع فهو وظيفه المكلّف الذى يعيش أبعد من ۱۶ فرسخا عن حدود مكه.

وأمّا حجّ الإفراد والقران فهو وظيفه المكلّف من أهالى مكه، فالشخص الذى يعيش فى مكه يجب عليه أن يأتى بحجّ القران ولهذا الحج وشروط وخصوصيات منها أن يصطحب الحاج الهدى معه، ولذا قيل عنه حج القران، فيقترن الحاج مع الهدى ويضع على عنقه نعليه كالقلاده علامه على أنّ هذا الحيوان للهدى حيث يعلّق النعلين اللذين صلى بهما هذا الحاج على رقبه الحيوان، وتعليق النعلين على

رقبه الشاه أو الإبل يعنى أنّ هذا الحيوان المقلَّد بعلامه الهدى، أى النعلين، هو هدى وقربان فيجوز أكل لحمه، فهذا التقليد بالنعلين علامه على أنّ هذا الحيوان من الهدى. المهم أنّ التقليد يعنى وضع القلاده فى العنق.

وفى حديث عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله عندما نصب الإمام على عليه السلام لمقام الإمامه والخلافه، وجعل مسؤوليه الإمامه والخلافه بعهدته عليه السلام وهكذا مسؤوليه لاتباع الإمام على عليه السلام على رقبه الاُمّه

الإسلاميّه ورد فى هذا الحديث: «الخلافه قلّدها رسول اللّه عليّا»(۱) .

النتيجه:أنّ التقليد فى اللغه بمعنى وضع القلاده فى العنق، وكما قلنا إنّ وضع القلاده ربّما توضع فى رقبه الإنسان أو فى رقبه الحيوان، ومن هنا جاء المعنى

اللغوى فى التقليد فى مسائل الدين، فعندما يقال إنّ هذا المكلّف مقلّد فهذايعنى أنّه يقلِّد المجتهد فى أعماله ويضع مسؤوليه عمله فى المسائل الدينيه فى رقبه المجتهد كالقلاده.

المعنى العرفى:

أمّا المعنى العرفى للتقليد فذكرت له معانٍ متعدده وأهمها معنيان:

۱ – ذهب بعض إلى أنّ التقليد عباره عن الالتزام العملى من قبيل تقليد الولاه، فعندما يقلِّد الوالى يعنى أن يلتزم هذا الوالى عملاً بمسؤوليه المهمّه التى انيطت بعهدته.

۲ – وذهب آخرون إلى أنّ التقليد عباره عن التبعيه للغير، فالمقلِّد هو من يتبع غيره، من قبيل من يقلِّد صوت غيره ويتبعه ويطلق أصواتا يحاكى صوت ذلك الغير،

مثلاً یغنی مثله، ولذلک یقال فی العرف إنّ هذا

۱- مجمع البحرین، ماده قلده - مصباح الأصول، ج۴، ص ۵۳۶.

الشخص يقلّد فلانا فى النداء أو فى كيفيه التحدث أو المشى، وعلى هذا الأساس فإنّ معنى التقليد عرفا وبشكل عام أمران:

أحدهما:إنّ هذا الشخص يقلّد غيره يعنى يلتزم بالعمل بمسأله معينه.

والآخر:أن يقلُّده بمعنى أنّه تابع له أو يتبع الغير، وبذلك يمكن تقرير النسبه بين المعنى اللغوى والمعنى العرفى للتقليد وأنّ النسبه بينهما عموم من وجه وتكون الإجماع فى مورد الالتزام والعمل.

التقليد فى اصطلاح الفقهاء:

أمّا البحث فى الجهه الثانيه، أى فى معنى التقليد فى اصطلاح الفقهاء ففى هذه المورد عدّه أقوال:

١ - إنّ التقليد عباره عن: الالتزام برأى وفتوى الغير بالعمل، وطبعاالالتزام هنا أمر قلبى ولا يرتبط بالعمل الخارجي، ولكن يرى صاحب العروه: أنّ التقليد عباره عن الالتزام بقول الغير سواءً عمل المقلِّد بقول الغير أم لم يعمل. حيث يقول صاحب العروه: «التقليد هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين وإن لم يعمل بعد، بل ولو لم يأخذ بفتواه، فإذا أخذ رسالته والتزم بالعمل بما فيها كفى فى تحقق التقليد»^(١) .

٢ - التقليد عباره عن العمل بفتوى الغير، أى أنّ المجتهد إذا أفتى بأنّ صلاه الجمعه فى زمان الغيبه واجب تخييرى، فعندما يتحرك المقلِّد على مستوى العمل بهذه الفتوى ويصلّى صلاه الجمعه على أساس أنّها واجب تخييرى، فحينئذٍ يتحقق منه التقليد.

٣ - إنّ التقليد عباره عن الاستناد لفتوى الغير.

٤ - إنّ التقليد عباره عن العمل المستند لفتوى الغير، وهذا القول يختلف عن القول الثالث الذى ورد فيه تعبير الاستناد أيضا، بمعنى أنّ التقليد عباره عن العمل المستند لفتوى الغير ففى صوره أن يكون مستندا إلى فتوى الغير ومتصفا

بهذه الصفه يقال عنه: تقليد، ولكن إذا كان عمله عباره عن العمل بقول الغيردون أن يكون هذا العمل موصوفا بتلك الصفه ومعنونا بعنوان المستند لفتوى الغير فلا يعتبر تقليدا، مثلاً فى التسبيحات الأربعه يأتى المصلّى بها مرّه

واحده استنادا إلى فتوى الغير وأن يكون دليله لذلك فتوى الغير.

٥ - التقليد عباره عن تعلّم الفتوى للعمل بها، والشخص الذى يريد أن يتعلّم

١- العروه، المسأله ٨ باب التقليد.

ويفهم فتوى المجتهد للعمل بها فإنّ ذلك يعتبر تقليدا له سواء عمل بها أم لم يعمل، وهذا هو قول (المرحوم الميلانى).

۶ – التقليد عباره عن الالتزام بالمقترن بالعمل، أى أن يعتقد المقلِّد بقول الغير ويعمل به (وهو قول المرحوم الخوانسارى).

۷ – التقليد عباره عن قبول قول الغير تعبدا وبدون حجّه، وعدم الحجّه أعم يشمل الحدسيات والحسيات ويختلف عن الفتوى، لأنّ الفتوى تتعلق بالأمر الحدسى فقط،وأمّا غير الحجّه فيشمل الأمور الأمور الحسيه. وطبعا فإنّ قبول فتوى الغير هوالحجّه للمقلِّد لا أنّ نفس فتوى الغير تكون حجّه، نظير البيّنه فى مقام الشهاده،أى أنّ مقام الشهاده هو قبول البيّنه كحجّه تعبديه، أمّا نفس البيّنه فليست

بحجّه. وكذلك فى هذا المقام فالتقليد عباره عن قبول قول الغير من دون حجّه،أى أنّ قبول قول الغير تعبدا بالنسبه للمقلِّد يكون حجّه تعبديه، لا أنّ نفس قول الغير هو الحجّه.

۸ – ما ذكره المرحوم الآخوند صاحب الكفايه من أنّ التقليد عباره عن: الأخذ بقول الغير من أجل العمل فى الفروعات، وأمّا فى الأمور الاعتقاديه فالتقليد عباره عن الالتزام القلبى.

۹ – وذكر صاحب المعالم أنّ جميع تعاريف الفقهاء للتقليد تعود لتعريف واحد وهو عباره عن العمل بقول الغير، ورغم أنّ الوارد فى تعبير صاحب المعالم كلمه «أخذ» يعنى أنّ التقليد عباره عن الأخذ بقول الغير أو فتوى الغير، ولكن

المراد من الأخذ بالقول يختلف عن العمل بقول وفتوى الغير.

على أيّه حال المهم فى تعريف التقليد واختلاف المتأخرين فيه أنّ بعضهم يرى التقليد عباره عن الالتزام بقول الغير ولو لم يعمل به كما قال صاحب العروه.

وبعض يرى أنّ التقليد عباره عن الالتزام المقترن بالعمل بقول الغير كمارأينا فى الرأى السادس.

وبعض آخر يرى أنّ التقليد عباره عن الالتزام فى العقائد والعمل فى الفروع بقول الغير كما تقدم فى كلام المرحوم الآخوند. وهذه التعابير لتعريف التقليد تختلف فيما بينها اختلافا جوهريا، لأنّ من الواضح أنّ الالتزام القلبى يختلف عن العمل الخارجى ولا يمكن الجمع بينهما، فالالتزام صفه قلبيه وفى مقابله العمل الخارجى بفتوى الغير وهو عمل جوارحى، فإذا كان التقليدعباره عن الالتزام بالقلبى بقول الغير فإنّ التقليد يتحقق بنفس الالتزام ولوأنّه لم يتحرك على مستوى العمل بفتوى الغير، وإذا كانت ماهيه التقليد عباره عن العمل بفتوى الغير فمادام لم يعمل بفتوى الغير فإنّ التقليد لا يتحقق منه ويفترق من حيث النتيجه.

وهذا الاختلاف فى معنى التقليد وارد فى مسأله البقاء على تقليدالميت والعدول من المجتهد الحى إلى المجتهد الحى الآخر حيث يتجلى الفرق بين

هذه التعاريف فى هذه المسائل. شلغم فلو كان التقليد عباره عن الالتزام القلبى أو عباره عن تعلّم الفتوى من أجل

العمل فإنّ التقليد يتحقق بمجرّد الالتزام بفتوى المجتهد، فإذا مات ذلك المجتهد وكان هذا المقلِّد ملتزما بفتواه جاز له العمل بها والبقاء على تقليد هذا المجتهد الميت من خلال الالتزام بفتاواه المذكوره فى الرساله العمليه،

وهذا المعنى لا يكون من تقليد الميت ابتداءً بل يصدق عليه جواز البقاء على تقليد الميت رغم أنّه لم يعمل بفتاوى هذا المجتهد فى حياته، لأنّ معنى التقليد عباره نفس الالتزام بالفتوى أى الاعتقاد بهذه الفتوى من أجل العمل

بها، فعندما يكون معنى التقليد نفس الالتزام والاعتقاد من الأجل العمل بالفتوى فهذا يعنى تحقق التقليد منه حتى لو لم يصدر منه عمل خارجى بالفتوى.

أمّا لو كان معنى التقليد عباره عن العمل بفتوى المجتهد فما لم يعمل ويتحرك على المستوى الخارجى لتطبيق الفتوى فإنّه لا يتحقق التقليد منه وبعد صدورالعمل بالفتوى لا يجوز أن يعدل إلى مجتهد حى آخر، ولكن ما لم يعمل بفتواه وكان لديه التزام قلبى فقط من أجل العمل بفتوى الغير فحينئذٍ يجوز له العدول إلى مجتهد آخر.

أمّا إذا كان معنى التقليد عباره عن الالتزام بالعمل بفتوى الغير فمجرّد أن يعتقد بفتوى المجتهد فلا مجال حينئذٍ للعدول إلى مجتهد حى آخر إلّا مع احزارأعلميه المعدول إليه.

توضيح ذلك:كان البحث فى معانى التقليد عند الفقهاء ومن جمله ما ذكر فى تعريف التقليد ما نسب إلى ضياءالدين العراقى من أنّ التقليد عرفاعباره عن الالتزام بقول الغير، ولكن شرعا فإنّ متعلق وجوب التقليد هو العمل،أى أن يتحرك المقلِّد على مستوى العمل بفتوى المفتى، لأنّ فتوى المجتهد حجّه شرعيه بالنسبه له، والدليل على هذا المدعى أنّ أدله جواز التقليد مساوقه لأدله حجّيه خبر الواحد، فكما أنّ مفاد أدله حجّيه خبر الواحد لزوم العمل على طبق خبر الثقه، فإنّ مفاد حجّيه الفتوى هو هذا المعنى أيضا، وتدلّ على لزوم العمل طبقا لفتوى المجتهد، غايه الأمر أنّ أدله حجّيه الفتوى لا تشمل مواردتعارض الفتوى بين مجتهدين أو تعارض الفتاوى المتعدده كما هو الحال فى موردتعارض الروايات حيث يخرج هذا المورد عن شمول أدله حجّيه خبر الواحد، لأنّ أدله حجّيه الفتوى سواء كانت لفظيه كآيه النفر والروايات الشريفه أم عقليه

كسيره العقلاء فإنّها قاصره عن شمولها للفتاوى المتعارضه، لأنّ الجمع بين المتناقضين محال ذاتا.

وكذلك الحال فى عدم شمولها لتعيين أحد المتعارضين لأنّه ترجيح بلا مرجح ولاتشمل أحدهما غير المعين والفرد المردد، لأنّ الفرد المردد ليست له هويه خارجيه ولا ماهيه، فالعقل يحكم فى هذا المورد بلزوم تحصيل الحجّه التعينيه

على الحكم الشرعى.

نقد ومناقشه:

إنّ تعريف التقليد بأنّه التزام عملى بقول الغير لا- يجانس المعنى اللغوى والعرفى للتقليد، لأنّ معنى التقليد لغه عباره عن جعل

القلاده فی عنق الغیر،وعلیه فالتقلید فی اللغه هو التبعیه للغیر وجعل مسؤولیه عمله کقلاده فی عنق

ص: ۷

الغیر لا أنّ معنی التقلید أن یلبس الإنسان القلاده علی

رقبته ویلتزم بفتوی الغیر، لأنّه حینئذٍ یکون هذا الشخص هو المقلَّد (بالفتح)ویکون المجتهد هو المقلِّد (بالکسر).

إذن فلو قلنا أنّ معنی التقلید عباره عن الالتزام العملی بفتوی المجتهد فإنّه لا یتناسب مع المعنی اللغوی للتقلید، لأنّ المقلَّد هو المجتهد ومعنی التقلیدفی اللغه أن یضع القلاده فی عنق الغیر وهکذا الشخص العامی فی المسائل الشرعیه یضع مسؤولیه عمله بالفتوی کالقلاده فی عنق المجتهد، ولکن فی هذاالتعریف یکون المقلِّد هو الذی یضع القلاده فی رقبته ویکون حینئذٍ هو المقلَّد

(بالفتح) ویکون المقلِّد (بالکسر) هو المجتهد.

أمّا من حیث الوجوب الشرعی فالتقلید عباره عن العمل بفتوی الغیر، وهذا ممّایمکن استظهاره من أدله جواز التقلید من قبیل آیه النفر والروایات وسیره العقلاء الداله علی وجوب العمل بقول الغیر.

بیان ذلک: إن سیره العقلاء تدلّ علی وجوب العمل تحت نظر أهل الخبره، وتقلیدقول الفقهاء فی الأحکام الشرعیه یعتبر من مصادیق هذه الکبری، فالفقیه فی المسائل والأحکام الشرعیه یعتبر من أهل الخبره.

أمّـا آیه النفر فتدلّ علی لزوم النفر ووجوب التفقه فی الدین وأنّ هذا المتفقّه فی الدین یجب أن ینذر الناس بالأحکام الإلهیّه لعلهم یحذورن، والحذر لا یعنی الخوف بل یعنی العمل بالأحکام التی بیّنها المنذر، ولو کان الانذار واجبا

علی المنذر ولکن العمل به غیر واجب فإنّ یستلزم اللغویه و العبثیه، وعلی هذاالأساس یمکن القول بأنّ آیه النفر تدلّ علی العمل بقول الغیر وبانذار الغیر.

وأمّا الروایات فتدلّ أیضا علی حجیّه فتوی المجتهد، حیث یمکن القول إنّها تدلّ علی وجوب العمل بفتوی المجتهد، لأنّ الإفتاء والاستفتاءإنّما یکون له معنی ومفهوما إذا کان الغرض منه العمل به .

أمّا ما ذکره المرحوم ضیاء الدین العراقی فی مورد الفتویین المتعارضتین وأنّ أدله جواز التقلید قاصره عن شمول هذا المورد وأنّ مقتضی حکم العقل تعییناتحصیل الحجّه عن الحکم الشرعی، فهو أیضا مورد تأمل لأنّ مقتضی حکم العقل فی مورد أن یکون للمکلّف علم إجمالی بالتکلیف الإلهی ویعلم أنّ فی ذمّته أحکاماإلهیّه ویجب علیه امتثال هذه الأحکام، فعلیه یکون هذا المکلّف وبمقتضی العلم

الإجمالی مکلّف بالتکلیف الإلهی ومقتضی حکم العقل إسقاط التکلیف الإلهی وافراغ الذمّه منه.

اسقاط جمیع التکالیف:

إنّ العقل یحکم بوجوب اسقاط جامع التکلیف فی الذمّه سواءً کان هذا الاسقاط من خلال الاجتهاد أو یکون اسقاط التکلیف من طریق العمل بالاحتیاط أو من طریق حجّه أخری واتباع فتوی المجتهد أو اسقاط التکلیف بواسطه إتیان نفس الواقع،

أى أنّ الشخص الذى ليس مجتهدا ولا مقلِّدا ولا محتاطا لكنه يأتى بالتكليف الإلهى الواقعى فإنّ ذلك يكون مجزيا له، ومن هنا فعمل الجاهل القاصر لا يكون باطلاً، فالجاهل القاصر الذى لم يعمل بالاجتهاد ولا بالتقليد ولا بالاحتياط

ولكنه كان عمله مطابقا للواقع فإنّ هذا العمل يقع مجزيا وصحيحا ولو خالف فتوى المجتهد لأنّه لم يخالف الواقع وقد أتى بالتكليف الواقعى والحكم النفس الأمرى الإلهى، و من هنا يتبيّن أنّ التقليد فى البدايه ليس واجبا تعيينا على

العامى حتى يقال بأنّ التقليد واجب تعيينى على الجاهل بالأحكام وعلى العامى، ففى البدايه يحكم العقل بأنّ الإنسان مكلّف وعليه اسقاط ذمّته من التكليف الإلهى، وفى ذلك هو مخير لاسقاط الذمّه بين العمل بالاجتهاد أو

العمل بالاحتياط، وإذا عجز عن الاجتهاد والاحتياط فتصل النوبه لتقليد غيره فى المسائل الشرعيه واتباعه حيث يكون قبول قول الغير حجّه عليه فى موردالعمل بالتكليف الشرعى.

إذن بحكم العقل فإنّ التقليد واجب تخييرى عقلى للمكلّف وهو عِدل الاجتهادوالاحتياط لا أنّ الاحتياط فى نظر العقل هو العمل بقول الغير كواجب تعيينى،وعلى ضوء ذلك يتبيّن أنّ القول بأنّ مقتضى حكم العقل هو وجوب العمل وتحصيل

الحجّه تعيينا ليس له و جه.

إنّ مقتضى حكم العقل اسقاط الذمّه من التكليف الإلهى، وطريق اسقاط الذمّه يمكن من خلال الاجتهاد وكذلك بواسطه الاحتياط، وإذا لم يتيسر هذان الطريقان فمن

الممكن اسقاط الذمّه بواسطه التقليد، والطريق الرابع: إتيان نفس الواقع فإنّهّ أيضا مبرىء للذمّه.

أمّا ما يقال من أنّ أدله جواز التقليد من الآيات والروايات وسيره العقلاء تدلّ على العمل بالفتوى فهو مورد تأمل، لأنّ أهم دليل على وجوب التقليد سيره العقلاء، وسيره العقلاء لا تدلّ على وجوب العمل بفتوى الغير، بل تدلّ على

طريقيه الفتوى فيما إذا كانت حجّه، إنّ سيره العقلاء تقول: إنّ قول الخبير حجّه وطريق إلى الواقع ولابدّ لك من ترتيب الأثر على هذا الطريق الممضاه للواقع لا أنّ سيره العقلاء تدلّ على وجوب العمل بقول الخبير، فإنّه لا يوجد مثل هذا

الوجوب العملى فى دلاله سيره العقلاء، وتقدّم أنّ سيره العقلاء تدلّ على طريقيه قول الخبير إلى الواقع وتنجز الواقع على المكلّف كما أنّ سيره العقلاءفى مورد حجّيه

خبر الثقه تدلّ على طريقيه خبر الثقه إلى الواقع ولا تدلّ على وجوب العمل بخبر الثقه، أمّا الآيات والروايات فسيتبيّن لاحقا أنّها فى مقام الإرشاد لحكم العقل وإمضاء سيره العقلاء.

معنى التقليد فى مدلول الروايات:

رأينا أنّ العمده فى الأدله على جواز التقليد، سيره العقلاء وأنّها لا تدلّ على وجوب العمل بقول المجتهد بل تدلّ على طريقيه

قول الخبير للواقع ولزوم رجوع الجاهل إلى العالم.

ص: ٩

أمّا الروایات التی تدلّ علی جواز التقلید فقد أخذ فی سیاقها فتوی الفقیه والراوی، والأخذ هنا لا یساوق العمل بالفتوی.

ومن جمله هذه الروایات هی روایه حماد البزاز یقول: دخلت علی علی بن محمّدعلیهماالسلام بسر من رأی فسألته عن أشیاء من الحلال والحرام. فأجابنی عنها.

فلما ودعته قال لی: «یاحماد إذا أشکل علیک شیء من أمر دینک بناحیتک فسل عنه عبدالعظیم بن عبداللّه الحسنی واقرأه منّی السلام»(۱) . ومن هذه الروایه نفهم أنّ أمر الإمام علیه السلام للراوی بالسؤال من عبدالعظیم أنّه جعل الحجّیه لقوله.

وفی روایه أخری عن علی بن المسیب الهمدانی عن الإمام الرضا علیه السلام قال سألته: مِمَن آخذ معالم دینی فقال علیه السلام : «عن زکریا بن آدم وهو مأمون

علی الدین والدنیا»(۲) . فمضمون هذه الروایه أخذ معالم الدین من الراوی والفقیه، وبالرغم من أنّ کلمه «أخذ» قابله للاطلاق علی العمل أیضا

ولکنّها لا ترادف العمل بقول الغیر، بل إنّ الأخذ والتعلّم یکون مقدّمه للعمل لا نفس العمل.

ومن جمله الروایات، روایه علی بن یقطین الذی سأل الإمام الرضا علیه السلام عن الرجوع لمسائل الدین، فأمره الإمام بأنّ یأخذ معالم لدینیه من عبدالعزیزالمهتدی(۳) ، وکما نری أنّ هذه الروایات تبیّن وجوب تعلّم الحدیث وجوب تعلّم الفتوی، ومعلوم أنّ الشارع عندما یوجب تعلّم الأحادیث والأحکام إنّما یکون ذلک لأجل العمل بها، وعلی هذا الأساس فالتقلید عباره عن تعلّم الفتوی للعمل لاأنّه العمل بنفس الفتوی.

ومن جمله الروایات التی تدلّ علی هذه المعنی روایه الاحتجاج المعروفه لدی الجمیع تقول: «من کان من الفقهاء صائنا لنفسه، حافظا لدینه، مخالفا علی

هواه، مطیعا لأمر مولاه فللعوام أن یقلِّدوه»(۴) ، والمستفاد من هذه الروایه أنّ التقلید عباره عن قبول فتوی الغیر للعمل بها، وهذا یعنی أنّ قول الغیرحجّه فی مقام العمل ولا یعنی أنّ موضوع الخطاب فی الروایات نفس العمل، إذن فهذه الروایه أیضا لا تدلّ علی أنّ التقلید عباره عن العمل بقول الغیر.

وأمّا الاستدلال بروایه الاحتجاج علی وجوب التقلید فمشکل لأنّه:

أولاً:إنّ هذه الروایه مرسله من حیث السند.

ثانیا:إنّ هذه الروایه تدلّ علی وجوب التقلید بشکل مطلق حیث یقول: إذا توفرت هذه الشروط للفقیه فللعوام أن یقلِّدوه. فإذا قلنا إنّ هذه الروایه

۱- مستدرک وسائل الشیعه. ج۱۷. ص ۳۲۱.

۲- وسائل الشیعه، ج۱۸، ص ۱۰۶، أبواب صفات القاضی، ح۲۷؛ مجمع الفوائد، ص ۲۷.

۳- وسائل الشیعه، ج۱۸، ص ۱۰۷، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، ح۳۴.

۴- الاحتجاج، للطبرسی، ص۲۲۵، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص ۱۰۷، الباب ۱۱ أبواب صفات القاضی، ح ۳۴.

تـدلّ على جواز التقليـد فيجب أن يقـال بجواز التقليـد أيضا فى أصول الـدين، لأنّ الروايه مطلقه من حيث جواز التقليـد وتشـمل أصول الدين أيضا، فى حين أنّه بالضروره العقليه والنقليه لا أحد يقول بجواز التقليد فى أصول الدين، لأنّ

المعرفه التقليـديه أمر تعبـدى وظنى والمعرفه فى باب أصول الـدين يجب أن تكون عقليه يقينيه ووجـدانيه لا معرفه ظنيه. نعم، لا مانع بأن يكون مبدأ حصول اليقين ومعرفه أصول الدين من طريق التقليد بحيث إنّ الإنسان من خلال التقليد

يصل إلى اليقين والمعرفه بالمبدأ والمعاد فيكون التقليد طريقا لمعرفه أصول الدين، ولا يجب أن يكون مبدأ اليقين لدى الإنسان فى معرفه أصول الدين هوالأدله الاجتهاديه والاستدلاليه، فلا مانع فى أن يكون الطريق لمعرفه أصول

الدين تعبديا وتقليديا حيث يصل الإنسان من خلال التقليد إلى اليقين الوجدانى بأصول الدين.

ولكن نفس المعرفه الظنيه القلبيه الحاصـله من قول المجتهـد لا تكفى فى معرفه أصول الدين، لأنّ المعرفه الظنيه لا تورث اليقين بل تقترن عاده مع احتمال

خلاف الواقع والخطأ وهذا لا يورث الإنسان اليقين بأصول الدين، ومعلوم أنّ حصول اليقين فى أصول الدين لازم لأنّ المعتبر فى أصول الـدين هو الاعتقاداللازم بالمبـدأ والمعاد والمعرفه الظنيه لا تفضـى إلى الجزم، ومن هنا لايجوز التقليـد فى أصول الـدين، لأنّه لا يوجوب الاعتقاد ولا يدفع احتمال العقاب عند الخطأ.

عدم جواز التقليد فى أصول الدين:

أمّا الأدله على عدم جواز التقليد فى أصول الدين فهى:

١ - أنّ التقليـد يختص بـالعوام فى مقـام بيـان الوظيفه العمليه والخارجيه يجب على المكلّف الـذى ليس بمجتهـد ولا محتاط أن يلتزم ويعمل فى الأحكام الإسلاميّه طبقا لفتوى المجتهد الجامع للشرائط، وأمّا فى باب أصول الدين وهى

من الأمور الجوانحيه والقلبيه منشأ الأعمـال فيجب على الإنسـان الاعتقـادالقلبى بالمبـدأ والمعـاد وهـذا الاعتقـاد القلبى ليس أمر خارجيـا حتى يكون موردالتقليـد، فيجب أن يحصـل الإنسان على معرفه فى أصول الـدين من طريق البرهان الفلسـفى والعقلى أو الأدله التى ترشد العقل إلى المعرفه القطعيه بالمبدأوالمعاد.

٢ - ومن الأدله على عدم جواز التقليد فى أصول الدين، ذمّ القرآن الكريم للأشـخاص الذين كانوا يجادلون رسول اللّه صلى الله عليه و آله بأنّهم كيف يمكنهم ترك سنّه آبائهم وأجدادهم واعتناق الإسلام:

«وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ»(١) .

١- سوره الزخرف، الآيه ٢٢.

«قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّهٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ»(۱) .

وهكـذا نرى أنّ الناس فى الجاهليه وكـذلک فى العالم المعاصـر يسـلكون طريق الآباء والأجـداد، وقـد ذمّ اللّه تعالى هـذا التقليد الجاهلى ووعد هؤلاءبالعقاب والانتقام وقال: «فَانتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَهُ الْمُكَذِّبِينَ»(۲) .

إذن عندما يقع التقليد فى مورد أصول الدين فإنّه يستلزم العقاب الإلهى وهذايستلزم البطلان.

۳ – الدليل الآخر على عدم جواز التقليد فى أصول الدين، الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ:

«إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنْ الْحَقِّ شَيْئا إِنَّ اللّه َعَلِيمٌ بِمَايَفْعَلُونَ»(۳) .

«وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنْ الْحَقِّ شَيْئا»(۴) .

وقد أجمع العلماء فى اسـتدلالهم بهذه الآيات على أنّ هذه الآيات تنهى عن العمل بالظن فى مورد أصول الدين، وبالرغم من أنّ هـذا النهى عن العمل بالظن ربّما يشـمل فروع الـدين أيضا، ولكنّ النهى عن الظن فى باب أصول الدين مورداتفاق جميع العلماء وممّا لا شک فيه ولا شبهه.

وعلى حـدّ تعبير بعض الأكابر أنّ هذه الآيات الناهيه إرشاد لعدم جواز اتباع الظن فى أصول الدين، إذن فالآيات الناهيه عن الظنّ تدلّ على عدم جواز التقليدفى أصول الدين لأنّ المعرفه التقليديه أمر تعبدى ظنّى لا أمر جزمى ولا تورث

معرفه يقينيه.

۴ – لا دليل لدينا على جواز التقليد فى باب أصول الدين، ونفس عدم الدليل هذا كافٍ على عدم جواز التقليد فى أصول الدين، مضافا إلى وجود الـدليل لإثبات عـدم جواز التقليد فى أصول الدين، لأنّ المعرفه فى أصول الدين ينبغى أن تكون اعتقادا جازما وعقـدا فى القلب، والمعرفه التقليـديه لا تورث الجزم واليقين بل تقترن باحتمال الخطأ ومخالفه الواقع، والمعرفه المقترنه باحتمال الخطأ

وخلاف الواقع لا تورث الإنسان اليقين والجزم بالتوحيد.

۵ – الـدليل الخامس على عـدم جواز التقليـد فى أصول الـدين، إذا شک فى جوازالتقليـد فى أصول الـدين فإنّ مقتضـى الأصـل والقاعده فى مورد الشک عدم جواز

التقليد.

ص: ۱۲

۱– سوره الزخرف، الآيه ۲۴.

۲- سوره الزخرف، الآيه ۲۵.

۳- سوره يونس، الآيه ۳۶.

۴- سوره الإسراء، الآيه ۳۶.

النتیجه:أنّه لا یمکن التمسک بروایه الإحتجاج لإثبات صحه التقلید، وإلّافبمقتضی اطلاق الروایه یکون التقلید فی أصول الدین جائزا أیضا فی حین أنّ التقلید فی أصول الدین باطل عقلاً ونقلاً، مضافا إلی أنّ روایه الاحتجاج مرسله

من حیث السند، وکذلک فهی من حیث الدلاله مورد تأمل وإشکال. هذا أولاً.

ثانیا:إنّ الوارد فی لسان النصوص کلمه «أخذ» وهی لا تساوق العمل، بل بمعنی تعلم الفتوی، نعم لا مانع من الاستفاده من اطلاق «أخذ» للقول بشمولها للعمل.

ثالثا:إنّ العقل یحکم فی مقام اشتغال الذمّه الیقینیه بالتکلیف الإلهی بوجوب إفراغ الذمّه لأنّ الإنسان علی یقین من حاله العبودیه للّه وأنّه مکلّف بالتکلیف الإلهی، واشتغال الذمّه هذا بالتکلیف الإلهی یستدعی فراغ الذمّه

الیقینی من هذ التکلیف، ولذلک فإنّ العقل إنّما یهتم بالامتثال العملی للتکلیف من أجل اسقاط الذمّه ولا یرتب أثر علی مجرّد التعلّم وقبول الفتوی إلّاأن یکون هذا التعلّم مقدّمه للعمل.

رابعا:آیه النفر، حیث یمکن القول بأنّها ظاهره فی الدلاله علی العمل، لأنّه ورد فیها: «وَلِیُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ»(۱) . ومعنی الحذر هنا لیس الخوف بل العمل غیر المناسب للشریعه والعمل المخالف لأحکام الدین، إذن فمفاد آیه النفر هو الحذر الناشیء من إنذار المنذر ومفاده الاطاعه العملیه للتکلیف الإلهی والمنع العملی من المعصیه الإلهیّه.

وعلیه فبمقتضی حکم العقل والأدله اللفظیه یمکننا استظهار هذه النتیجه وهی أنّ التقلید هو العمل بفتوی الغیر.

وتوضیح ذلک: کان الکلام فی معنی التقلید وقلنا إنّ التقلید فی اللغه عباره عن إلزام المقلِّد بالعمل وإلقاء مسؤولیه العمل علی عهده الغیر ولکنّ المستفاده من أدله جواز التقلید معنی مختلف عن هذا المعنی، والمرجع لتشخیص

معنی التقلید أمران:

أحدهما: أن یستفاد المعنی من المتفاهم العرفی من کلمه التقلید.

والآخر:النصوص الوارده فی تفسیر معنی التقلید وکیف یمکننا الاستفاده من هذه

۱- سوره التوبه، الآیه ۱۲۲.

النصوص، وحینئذٍ هل أنّ کلمه التقلید عنـد العرف وفی اللغه تتضـمن هذا المعنی وهو أنّ التقلید عباره عن إلقاء مسؤولیه عمله برقبه المجتهد، أو لا یتبادرهذا المعنی من کلمه التقلید؟

الجواب:إنّ المتبادر إلی الـذهن العرفی من کلمه التقلید هو التبعیه للغیربدون مطالبته بالدلیل، فالشـخص الذی یقلِّد آخر یعنی أن یتبعه سواءً کانت هذه التبعیه فی دائره الأفکار أو فی الأقوال أو فی الأعمال فهو یتبع ذلک الشخص

فی هذه الأمور لا أنّ المتبادر من کلمه التقلید أن یلقی الشخص مسؤولیه عمله بعهده الآخر.

أمّا الاسـتدلال بالآیات والروایات وبحکم العقل علی جواز التقلید فلا یدلّ علی تشخیص معنی التقلید وأنّه عباره عن العمل بقول الغیر أو عباره عن تعلّم الأحکام من أجل العمل، أو عباره عن الاستناد فی عمله إلی قول الغیر وأمثال

ذلـک، فهـذه المعـانی لا تسـتفاد من الآیات والروایات وحکم العقل علی جوازالتقلیـد، لأنّ هـذه الآیات والروایات وحکم العقل لیست فی مقام تحدید معنی التقلید، بل فی مقام الاستدلال علی جواز تقلید الغیر وتقلید المجتهد، وإنّما

یمکن الاستدلال بالآیات والروایات لتشخیص لمعنی من اللفظ فیما إذا کان المقصود من الاستدلال هو تحدید معنی

الکلمه من قبیل معنی کلمه «احصان» فی مورد ارتکاب ما یخالف العفه من قِبل المحصن أو المحصـنه، مثلاً هناک روایه تصرح علی أنّ معنی الإحصان أن یکون الشخص حرا ویکون النکاح دائمیا لا منقطعا وأنّه متمکن من الاستمتاع، فالمقید

والمقیـده فی السـجن مثلاً لا یمکنهما الاسـتمتاع فهما غیر محصـنین. وعلی هـذاالأساس فإنّما یمکن التمسک بالآیات والروایات لتعیین المعنی المراد من الکلمه فیما إذا کانت هذه النصوص فی مقام تعیین معنی اللفظ وإلاّ فلا، وغایه

ما یسـتفاد من الروایه المـذکوره فی الاحتجاج من کلمه التقلید أنّها تقول: «من کان من الفقهاء صائنا لنفسه، حافظا لدینه، مخالفا علی هواه، مطیعا لأمر مولاه فللعوام أن یقلِّدوه»(۱) ففی هذه الروایه وردت کلمه «تقلید» بصراحه،وحینئذٍ یجب معرفه معنی کلمه التقلیـد فی نظر العرف والنصوص، فمن حیث النص فالإجماع قائم علی عـدم جواز تقلیـد المیت ابتـداء، فإذا کان معقـد الإجماع لفظ التقلیـد، فالمرجع لتعین معنی اللفظ هو العرف، فلو قال العرف بأنّه لا یسـتفیدهذا المعنی من هذه الکلمه فحینئذٍ یکون اللفظ محکومـا بالإجمـال، ولکن انعقـدالإجماع أنّ تقلیـد المیت ابتـداءً لاـ یجوز، فنحن لاـ نملک مثل هـذه اللفظ حتی نتأمل فیه وفی المراد من لفظ التقلید عرفا؟

وما لدینا فی المقام فی عدم جواز تقلید المیت أربعه تعابیر:

۱ – یقول الشهید الثانی رحمه الله فی المسالک: صرّح الأصحاب علی أنّ حیاه المجتهد شرط فی جواز العمل بقوله، فهنا نری أنّ موضوع الإجماع

١- الاحتجاج، للطبرسی، ص ٢٢٥.

اشتراط حیاه المجتهد فی جواز العمل برأیه، وموضوع الإجماع لیس هو عنوان التقلید حتی یقال إنّه قام الإجماع علی جواز تقلید المیت، بل موضوع الإجماع هو اشتراط حیاه المجتهد للعمل بفتواه، وعندما لا یکون موضوع الإجماع عنوان التقلید ولم ترد هذه الکلمه فی عبارات الأصحاب فحینئذٍ لا یمکن القول باستفاده هذا المعنی من معقد الإجماع لأنّه لا یوجد لفظ التقلید حتی یستوحی

منه المعنی المطلوب.

۲ – وذهب صاحب المعالم إلی عدم جواز الرجوع إلی المیت مع وجود المجتهدالحی: «لنا یظهر من اتفاق علمائنا علی المنع من الرجوع إلی فتوی المیت مع وجود المجتهد الحی»[(۱)] ، ویتبیّن من هذا التعبیر أیضا أنّ موضوع جواز الرجوع وعدم جواز الرجوع إلی المجتهد لیس هو عنوان التقلید حتی نبحث فی معنی هذه الکلمه.

۳ – وجاء فی فوائد الأحکام أنّ قول المیت غیر حجّه، فهنا نری أنّ معقد الإجماع نفی الحجّیه للمیت وهکذا نری أنّ موضوع الإجماع لیس قائما علی کلمه التقلید حتی یمکن البحث والتحقیق المعنی المقصود منها.

۴ – وذکر المحقق الثانی والمحقق الکرکی رحمهمااللهفی شرح الألفیه مثل ذلک،ونری أیضا أنّ موضوع الإجماع فی هذه المسأله لا ینص ابتداءا علی المیت بالإجماع بل ادّعی الإجماع علی ذلک عنوان التقلید وعدم جوازه، فمثل هذاالعنوان لم یرد فی کلام المحقق الثانی رحمه الله ، إذن لا یوجد فی تعبیرات الفقهاء ما یشیر إلی أنّ الإجماع ورد علی عدم جواز تقلید المیت لیکون ألغی الإجماع علی معنی التقلید حتی یمکن القول بلزوم التحقیق فی معنی هذه الکلمه.

وأمّا روایه الاحتجاج التی ذکرت فیها کلمه التقلید فهی،أولاً:تواجه مشکله من جهه السند والدلاله حیث لا یمکن التمسک بها لإثبات جواز التقلید کما تقدمت

الإشاره إلیه.

ثانیا: علی فرض تمامیه الروایه سندا ودلاله فإنّ کلمه تقلید الوارده فیها اقترنت مع قبول قول المجتهد ولا تدلّ علی أکثر من ذلک، ولا تشیر إلی معنی التقلید، وعلیه فإنّ هذه الروایه التی وردت فیها کلمه التقلید لا یمکن استفاده معنی التقلید منها.

النتیجه:أنّ ما یمکن قوله فی الجمله أنّ المتبادر من کلمه التقلید لدی العرف العام هو التبعیه للغیر سواءً کانت علی مستوی التبعیه فی القول أو فی الفکرأو فی العمل، وقد ورد فی بعض تعابیر العلماء وخاصه فی کلام آیه اللّه

الخوئی أنّ معنی التقلید عباره عن تعلّم فتوی الغیر من أجل العمل بها، وهذاالتعبیر بدوره یخلط ما بین مورد الکلام فی مقام تعریف معنی التقلید وبین مورد ومقام تعیین وظیفه المقلِّد، فالبحث یدور فعلاً فی تعیین معنی کلمه

التقلید وأنّه ما هو المتبادر منها لدی عرف ولدی الفقهاء من هذه الکلمه، لأنّ البحث فعلاً فی مقام تعیین وظیفه المقلِّد وأنّه یجب علیه تعلّم فتوی الغیر

١- «المعالم» بحث الاجتهاد والتقليد، ص ٢۴٢.

للعمل بها أو أنّ وظيفه المقلِّد عدم تعلّم الفتوى.

وعلى هـذا الأساس يتبيّن عن أنّ معنى القول بأنّ معنى التقليد عباره عن تعلّم الفتوى للعمل بها مورد تأمل. والحاصل أنّه بحسب التفـاهم العرفى ومن لسـان الأدله فـإنّ معنى التقليـد عباره عن قبول قول الغير والتبعيه له،بالكيفيه المـذكوره آنفا سواء فى مجال الأفكار أم الأقوال أم العمل، والـدليل هـذا المـدعى: أولاً:التبادر العرفى من هـذه الكلمه، فالعرف العام يتبادر إلى ذهنه من كلمه التقليـد ومن عباره أنّ فلانا يقلـد غيره، أنّه يتبعه فى منهـج عمله وأفكاره وسـلوكياته، مثلاً عنـدما يقال إنّ الشـخص الفلانى يقلِّد ذلك المغنى والمطرب فى أغنيته يعنى أنّه يغنى مثله ومثل صوته أو أنّه يمشـى مثله، فهـذه الكلمه «تقليـد» تشـير إلى التبعيه للغير من تلك الجهات المذكوره.

مضافا إلى ذلك فهناك شاهـد آخر على هـذا المعنى من كلمه تقليـد، وهو فهم القـدماء والمتأخرين من أصـحاب الحـديث من هذه الكلمه، ومن القدماء المرحوم

الكلينى فى الكـافى فى بـاب العلم والجهـل حيث ذكر موضوعـا بعنوان باب التقليـد،ونقل فى هـذا الباب روايتين أحـدهما روايه معتبره والأخرى روايه مرسله.

أمّا الروايه المعتبره فهى، عن أبى بصير عن أبى عبداللّه عليه السلام قال:

قلت له: اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون اللّه فقال عليه السلام :

«أمّا واللّه ما دعوهم إلى عباده أنفسهم ولو دعوهم ما أجابوهم...»(۱) .

وهنا نرى أنّ شرّاح أصول الكافى كالمرحوم الفيض الكاشانى والمرحوم المجلسى يرون فى معنى التقليد هو التبعيه للغير.

أمّا الروايه الثانيه المرسله فهى: عن أبى عبيده قال: قال أبوالحسن عليه السلام : «إنّ المرجئه نصبت رجلاً لم تفرض طاعته وقلّدوه وأنتم نصبتم رجلاً وفرضتم طاعته ثمّ لم تقلدوه فهم أشد منكم تقليدا»(۲) . وفى هذه الروايه نرى أيضا أنّ معنى التقليد هو التبعيه حيث يذمّ أبوالحسن الإمام موسى الكاظم عليه السلام

أصـحابه ويقول: إنّ المرجئه يقلدون رجلاً لم يفرض اللّه تعالى طاعته، ولكنّهم مع ذلك يتبعونه ويقلدونه، ولكنكم نصبتم رجلاً «أى الإمام المعصوم» وترون اطاعته واجبه عليكم ولكنكم لم تتبعوه ولم تقلدوه.

النتيجه:إنّ معنى التقليد بمقتضى النصوص هو التبعيه للغير، وهذا المعنى موافق للمعنى العرفى الارتكازى للتقليد.

۱- أصول الكافى، ج۱، ص ۵۳.

۲- المصدر السابق.

ومن جمله الروايات التى يستفاد منها أنّ معنى التقليد هو التبعيه للغير ماورد فى الوسائل(۱) ، وهذه الروايه مذكوره فى روايات الكافى أيضا، ومضافاإلى ذلك هناك روايات أخرى تقرر هذا المعنى المذكور للتقليد.

وفى بحار الأنوار للمجلسى فى باب أنّه، مِمَن يجوز أخذ العلم ومِمَن لا يجوز أخذالعلم منه، فقد ذكر روايات تشير فى مضمونها إلى أنّ التقليد عباره عن التبعيه للغير وفهم قوله.

النتيجه:أنّ الفهم العرفى وفهم أهل الحديث للتقليد يعنى التبعيه للغيروالاستنان بسنّته لا أنّ التقليد عباره عن الالتزام القلبى بقول الغير من دون حجّه، ولا عباره عن العمل بقول الغير تعبّدا، ولا عباره عن تعلم فتوى الغير

من أجل العمل.

وأمّا فى اللغه فقد ذكر فى أقرب الموارد أنّ التقليد عباره عن اتباع الغير،غايه الأمر أنّه نقل روايه فى باب الأطعمه والأشربه وأنّ قولهم قلّدتك قلاده فالتقليد بمعنى العمل بقول الغير مع تحميله للمسؤوليه، إذن فهذه الروايه

تدلّ على أنّ التقليد يعنى وضع القلاده على رقبه الغير، ولكن هذه الروايه مرسله ولا تصلح للاستدلال على هذا المعنى.

وخلاصه ما تقدّم فى معانى التقليد وما عليه التحقيق أنّ معنى التقليد لغه وعرفا وكذلك من مدلول الروايات عباره عن تبعيه قول الغير فى منهجه وفعله وأفكاره.

وأمّا فى الاصطلاح الفقهى فالتقليد يعتبر واجبا تخييريا عقليا وعِدلاً للاجتهاد والاحتياط، وعليه فما ذكر من المعانى للتقليد فى العروه وأنّه بمعنى الالتزام بقول الغير من دون حجّه، أو بمعنى العمل بقول المجتهد تعبّدا،أو بمعنى تعلم فتوى الغير، أو بمعنى الإستناد فى العمل إلى فتوى الغير،

كلها غير تامه، لأنّ هذه المعانى لا تساعد عليها اللغه ولا العرف ولاالنصوص، وبالنسبه لحكم العقل أيضا فإنّه يهتم باسقاط التكليف من ذمّه المكلّف،وطبعا فإنّ اسقاط الذمّه يتجانس مع امتثال التكليف والعمل به.

الموضوع الآخر الذى ينبغى البحث فيه فى مسأله وجوب التقليد أنّه: هل أنّ وجوب التقليد نفسى أو غيرى، وهل أنّ التقليد واجب طريقى أو فطرى أو عقلى؟ ومن بين

هذه الاحتمالات الخمسه فى وجوب التقليد يقوى احتمالان:

أحدهما:أنّ وجوب التقليد أمر فطرى ولا يحتاج إلى دليل لأنّ بالارتكاز الفطرى من لا يعلم شيئا ينله من العالم به ومضافا إلى مناط دفع الضرر المحتمل، فكل إنسان بفطرته وجبلته يحترز من الخطر ويحاول الابتعاد من الضرر، وحينئذٍفبالنسبه للتكليف الإلهى فإنّ الإنسان عندما يجد أنّ طريق الاجتهاد وطريق الاحتياط لإمتثال التكليف غير متيسر فلا شك أنّه يتخذ طريق التقليد لأنّه لو انعدم هذا الطريق لامتثال التكليف الإلهى ففى الواقع سيفوت التكليف الإلهى

وبالتالی سیرتکب الإنسان مخالفه لهذا التکلیف ویستلزم العقاب والضرر، ومن

۱- وسائل الشیعه، ج۱۸، الباب ۱۰ من أبواب صفات القاضی، ح ۱ و ۲ و ۳.

هنا فإنّ الإنسان بفطرته يجد نفسه ملزما بدفع هذا الضرر والخطر عن طريق العمل بتقليدالعالم لتحقيق امتثال التكاليف الإلهيّه، فلو أنّ المكلّف ترک جميع الابدال فى

مورد الأحكـام الإلهيّه، أى أنّه لم يعمل بالاجتهاد لا الاحتياط ولا بالتقليـد،فإنّ ذلک سيتوجب العقاب، وبما أنّ العمل بالاجتهاد والعمل بالاحتياط غيرمتيسران للمقلِّد، فيتعين التقليد لدفع الضرر والعقاب(۱) .

الاحتمـال الثـانى:أن يكون وجوب التقليـد وجوبـا عقليـا تخييريـا، لأنّ ما هو ثابت فى ذمّه الإنسان يقينا إشـتغال الـذمّه بالتكليف الإلهى، والعقل يحكم بضروره اسقاط هذا التكليف، وهذا الاسقاط يتمّ من خلال الاجتهاد أو الاحتياط فإنّ لم

يتيسر هـذان الطريقـان للمكلّف فحينئـذٍ يبقى طريق التقليـد والعمـل بفتوى العالم لتحقيق امتثال الحكم الإلهى، مضافا إلى قانون وجوب شكر المنعم أيضا حيث يحكم بضروره امتثال التكليف الإلهى.

وجوب شكر المنعم:

إنّ اللّه تبارک وتعالى هو المنعم الحقيقى على الإنسان ونفس التكليف بالأحكام يعتبر من الألطاف الإلهيّه لأنّ الإنسان يصل إلى مرتبه الكمال النهائى والقرب إلى اللّه ويحقق لنفسه السعاده الأبديه بواسطه امتثال التكليف الإلهى، فعندما يكون أصل التكليف لطفا إلهيا ونعمه إلهيّه ويكون مقربا للإنسان إلى اللّه تعالى فحينئذٍ يكون شكر المنعم واجبا عقلاً، أى أنّ العقل لدى كل إنسان يقضى بضروره تقديم الشكر لإحسان المحسن، وإلاّ فإن لم

يكن هناک شكر وتقدير لإحسان المحسن فإنّ ذلک يستلزم كفران نعمه المنعم واحسان المحسن، أمّا من يتحرک على مستوى كفران النعمه والاحسان فهو مذموم عقلاً، وقد يبتلى أحيانا بزوال النعمه كما يقرر القرآن الكريم هذه الحقيقه يقول: «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيـدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ»(۲) ، وعلى هـذا الأساس فإنّ شكر النعمه الإلهيّه تقتضـى اطاعه هـذا المولى والمنعم وهذه الاطاعه تتجسد فى تبعيه العبد لتكاليف المولى ولا يتحقق شكر المولى إلاّباطاعه المولى.

والطريـق للطـاعه وشـكر النعمه إمّـا أن يكـون بواسطه التبعيه للعلم الوجـدانى، فى صـوره وجود علم بتكليف المولى فـإنّ ذلک يستدعى الامتثال الوجـدانى والعلمى لقانون المولى، فإنّ لم يكن هناک علم وجدانى بالقانون والتكليف الإلهى فيمكن للإنسان الإمتثال من خلال الاجتهاد، فإنّ لم يكن الاجتهاد ميسورا للمكلّف فحينئذٍ بإمكانه تحقيق الامتثال والطاعه بواسطه الاحتياط وإذا لم يكن لديه علم وجدانى بتكاليف المولى ولا يتيسر له الاجتهاد ولا الاحتياط فحينئذٍ يحكم العقل بلزوم شكر المنعم من طريق التبعيه والتقليد لقول العالم فيما يراه ويستنبطه من التكاليف الإلهيّه.

۱- المستمسک، ج۱، ص ۱۲.

۲- سوره إبراهيم، الآيه ۷.

الغرض أنّ هـذين احتمـالين فى المقـام هما أقوى الاحتمالات المـذكوره، وعلى هـذاالأساس فالقول الأول فى هـذا الباب هو أنّ وجوب التقليد أمر فطرى وهو مختارالسـيد الحكيم فى المسـتمسك، ولكنّ هذا الكلام مورد تأمل لأنّ الحكم الفطرى ومقتضـى فطره الإنسـان هو أن يتحرك الإنسـان فى خـط تكميـل نفسه وايصالهـا إلى درجه الكمـال وحينئـذٍ فإنّ وصول النفس إلى درجه الكمـال يتحقـق بواسـطه تحصـيل العلم واطـاعه التكليف الإلـهى،ولكن النفس البشـريه لاـ تحكم أنّ كمـال النفس وتحقيق هـذا الكمال يتمّ من خلال

العمل بقول الغير تعبّـدا أو الالتزم بقول الغير بدون حجّه، وعلى هذا الأساس فإنّ حكم الفطره فى دفع الإنسان فى مدارج الكمال المعنوى وتحصيل هذا الكمال للنفس لا يكون من خلال التعبد بقول الغير والالتزام بقول الغير وهو معنى التقليد من غير الحجّه.

وحينئـذٍ يمكن تقويه الاحتمـال الثـانى وهو أنّ وجوب التقليـد هو وجوب عقلى وأنّ عقل الإنسان يحكم بوجوب امتثال الأحكام المعلومه بالإجمال فى شريعه الإسلام

والموجوده فى ذمّه الإنسان، لأنّ اللّه تعالى قـد وهب للإنسان سـلاح الفطره وسـلام العقل، وبـذلک إمتاز الإنسان عن الحيوانات والبهـائم التى لاـ عقـل لهاولاـترى نفسـها مسؤوله أمـام اللّه تعالى فى مرتبه مسؤوليه العاقل، فعنـدمايملک الإنسان هـذه الجوهره الثمينه وهو العقـل، فـإنّ العقـل يفرض مسؤوليه على الإنسـان ويرى نفسه مسؤولاًـ أمـام مولاـه الحقيقى وهو اللّه تبـارک وتعـالى ويحكم

بوجـوب إفراغ الـذمّه من تكـاليف المـولى وأنّ طريق إلى إفراغ الـذمه وامتثـال التكليف الإلـهى إمّـا بواسـطه العلم الوجـدانى أو بواسـطه الاجتهاد أو بواسـطه الاحتياط فإذا لم تتيسر هذه الطرق الثلاثه للمكلّف فحينئذٍ يحكم العقل بلزوم امتثال تكليف المولى عن طريـق التقليـد والتبعيه لقـول العـالم، ولـذلک فـإنّ فتـوى الفقهـاء سواء فى العروه أو غير العروه تقرر أنّ المكلّف على ثلاـثه أقسام:

فالمكلّف إمّا مجتهد أو محتاط أو مقلِّد، وعلى هذا الأساس نصل إلى حقيقه الوجوب التخييرى العقلى للتقليد.

مقوله التفصيل:

اتضح آنفا مناط الحكم الفطرى لوجوب التقليد لدفع ضـرر المحتمل، وكذلک الوجوب العقلى للتقليد بلحاظ قانون شكر المنعم وأنّ طريق الاطاعه وامتثال الحكم الإلهى ينحصر بالتقليد للعامى مضافا إلى أنّ سيره العقلاء الممضاه تحكم

بجواز رجوع الجاهل إلى الخبير.

وهناک رأى آخر فى المقام وهو رأى الشيخ الأنصارى فى رساله الاجتهادوالتقليد حيث ذكر أنّ وجوب التقليد مقدمى وغيرى.

بيان ذلک:إنّ امتثال الأحکام الإلهيّه علی قسمين:

أحدهما:الامتثال الواقعی للأحکام وهذا الامتثال يکون فی موردين: ١ - العلم التفصيلی بالأحکام. ٢ - العلم الإجمالی والاحتياط، فإذا علم الإنسان يقيناأنّ صلاه الظهر واجبه، وهذا اليقين التفصيلی للوجوب يستدعی اليقين بالامتثال

الواقعی لوجوب صلاه الظهر، أو يعلم المکلّف أنّ الصلاه واجبه عليه فی مسافه أربعه فراسخ إمّا تماما أو قصرا، أی يعلم علما إجماليا بوجوب أحدهما، فهنايحتاط بالإتيان بالتکليف الواقعی لأنّ التکليف الواقعی إمّا وجوب الصلاه

تماما أو قصرا، فحينئذٍ لابدّ أن يأتی بالتمام والقصر، فإنّ کان التکليف الواقعی هو التمام فقد أتی به وإن کان القصر فقد أتی به أيضا، والفرق بين الامتثال التفصيلی الواقعی والامتثال الإجمالی الواقعی هو تحقق العلم التفصيلی بالامتثال الواقعی والعلم الإجمالی بالامتثال الواقعی.

والآخر: امتثال الأحکام الظاهريه الإلهيّه، وامتثال الأحکام الظاهريه يتمّ بأحد الطريقين، إمّا عن طريق الاجتهاد فيما إذا کان مبنی الاجتهاد عباره عن الامارات والأصول، لأنّ الإتيان بالعمل عن اجتهاد ربّما يکون مخالفاللواقع ولکن هذا الامتثال فی ظرف الشک يعتبر فی نظر الشارع امتثالاً صحيحا،ومن جهه أنّه يحتمل أن يکون العمل والامتثال عن اجتهاد مخالفا للواقع فلذلک کان هذا الامتثال ظاهريا وتعبديا، وهکذا فی حال إتيان المکلّف بعمله عن تقليد فهو امتثال ظاهری، أی کما أنّ الاجتهاد يعتبر مقدّمه لامتثال الأحکام الشرعيه فالتقليد أيضا يعتبر مقدمه لامتثال الأحکام الظاهريه.

ومقصود الشيخ الأنصاری رحمه الله أنّ المکلّف بعد أن يحصل لديه علم إجمالی بالتکليف الإلزامی الإلهی، فأمامه طريقان لتحقيق الطاعه والامتثال الواجب،فإمّا أن تکون اطاعته واقعيه وهذا فی مورد الامتثال التفصيلی وفی مورد

الاحتياط، وإمّا أن تکون الاطاعه ظاهريه وهذا إنّما يکون فی مورد الاجتهادوفی مورد التقليد، وعليه فإنّ التقليد واجب بالوجوب المقدمی الغيری لغرض الإتيان بالواجبات والأحکام الإلهيّه.

والأمر الآخر الذی يستفاد من کلام المرحوم الشيخ الأنصاری رحمه الله هو أنّ مقتضی الکتاب والسنّه وحکم العقل أنّ التقليد من الامارات.

نقد ومناقشه:

أولاً:أنّ المحققين وخاصه المتأخرين من العلماء يرون أنّ المقدّمه ليست واجبه بالوجوب المولوی، بل هی واجب عقلی حيث إنّ العقل يقرر أنّ الإتيان بذی المقدّمه لا يمکن بدون الإتيان بالمقدّمه، وهذا الحکم العقلی بلزوم الإتيان

بالمقدّمه يکفی بتحريک المکلّف للإتيان بالمقدّمه، فإنّ قلنا بالوجوب الشرعی والمولوی للإتيان بالمقدّمه فإنّه من تحصيل الحاصل، وإذا دلّت الأدله الشرعيه علی وجوب المقدّمه شرعا فهو وجوب إرشادی لاأنّه حکم مولوی، وعليه لا يمکن القول بأنّ وجوب التقليد وجوب مقدمی مولوی وهذا خلف، وبحثنا فی أنّ وجوب التقليد وجوب شرعی ومولوی لا أنّه وجوب إرشادی.

ثانيا:على فرض أنّ وجوب المقدّمه وجوب مولوى، ولكنّ صغرى وجوب التقليد غير قابله للانطباق ما نحن فيه، لأنّ تقليد الغير يعنى أنّ المكلّف يعمل فى مسأله شرعيه طبقا لفتوى الغير، وهذا العمل بفتوى الغير إمّا عين الحكم الواقعى فى صوره اصابه الفتوى للواقع، أو أنّ هذا العمل بفتوى الغير مخالف للواقع، وفى صوره خطأ الفتوى للواقع، فكيف يكون وجوب التقليد مقدّمه لامتثال الأحكام الشرعيه ومقدّمه للواجب الشرعى؟ وهذا كما هو الحال فى الاحتياط حيث إنّ الاحتياط يعنى أنّ المحتاط بعد أن يسافر أربعه فراسخ يصلّى صلاته قصرا فإذاكان تكليفه الواقعى هو وجوب القصر فهذه الصلاه ستكون عين الحكم الواقعى،وإذا كان الحكم الواقعى هو اتمام الصلاه فإنّ صلاه القصر ستكون بحكم الاباحه.

إذن فكما أنّ العمل بالمأمور به والعمل بالتكليف فى الاحتياط إمّا عين الواقع أو بمثابه اباحه لهذا العمل وليس الاحتياط مقدّمه للحكم الواقعى فالتقليدكذلك، والدليل على أنّ الاحتياط لا يكون مقدّمه للحكم الواقعى لأنّ المكلّف فى مورد الاحتياط يكون جاهلاً بنوع التكليف ولا يعلم أنّ المأمور به هل هو صلاه القصر أو صلاه التمام، وحينئذٍ وبسبب العمل بالاحتياط يكون لديه طريق

للامتثال الواقعى، فمن خلال العمل بالاحتياط يريد هذا المكلّف امتثال الواقع، بحيث إنّه بعد العمل بالاحتياط

يحصل لديه العلم بامتثال الحكم الواقعى، وعليه لا ـ يمكن القول بأنّ وجوب التقليد مقدّمه لتحصيل الواجب الواقعى وامتثال الحكم الإلهى، لأنّ نفس وجوب التقليد إمّا أن يكون حكما واقعيا أو ليس بحكم واقعى، ولكن أن يكون التقليد

مقدّمه للحكم الواقعى فليس له وجه.

ثالثا:إنّ التقليد عِدل الاحتياط والاجتهاد، والاحتياط نفس العمل بالواقع لاأنّ الاحتياط مقدّمه للوجوب الواقعى، وكذلك التقليد، لأنّ التقليد يعتبر مرتبه من مراتب المعرفه بالأحكام الإلهيّه، فأنت تستطيع بواسطه التقليد فى المسأله

الشرعيه أن تحصل على العلم بالواجب الشرعى ولو تعبّدا، أو تحصل على العلم بأنّ هذا الحكم حرام، فحينئذٍ فإنّ العلم بالأحكام لا دخل له بالأحكام نفسهالا بلحاظ الموضوعيه ولا بلحاظ المقدّميه. إذن لا يمكن القول إنّ وجوب التقليد

الذى هو معرفه تعبديه للأحكام يعتبر مقدّمه للواجبات والأحكام الإلهيّه.

وبعباره أخرى، أنّ وجوب التقليد لا مقدّمه وجوديه للأحكام، لأنّ إتيان الأحكام بواسطه اجتهاد والاحتياط ممكن، ولا مقدّمه وجوبيه للأحكام، والدليل على أنّ وجوب التقليد ليس مقدّميا أنّ عمل التارک للاجتهاد والتقليد والتارک للاحتياط إذا طابق الواقع فهو صحيح، أى أنّ المكلّف إذا لم يكن مجتهدا ولا مقلِّدا ولايعمل بالاحتياط ولكنّه أدى وجوب ردّ السلام لا عن تقليد ولا عن اجتهاد ولا عن احتياط، فإنّ عمله هذا مطابق للواقع وصحيح، لأنّه قد أتى بعين الواقع، فإذا كانت التقليد مقدّمه للأحكام فيجب فى هذا المورد أن يقال بعدم الإتيان بذى المقدّمه بدون الإتيان بالمقدّمه، وعليه فلا يمكن القول بأنّ التقليد مقدّمه للامتثال الظاهرى والإتيان بالواجبات والمحرمات الإلهيّه.

ووجوب التقليد ليس وجوبا طريقيا أيضا، فإنّ الوجوب الطريقى إنّما هو لتنجيز

الواقع، وأمّا فى مورد الأحكام الإلهيّه فهناک علم إجمالى بالتكليف المنجزيعنى أنّ كل إنسان يعلم علما إجماليا بقانون العبوديه وأنّ الأحكام الإلزاميه الإلهيّه فى شريعه الإسلام ثابته على ذمّته، وهذا العلم الإجمالى للأحكام

منجز للأحكام الإلهيّه، والمنجّز لا ينجّز ثانيا، وعندما يكون هناک علم إجمالى بتكليف منجّز للأحكام إذا لا وجه لكون وجوب التقليد وجوبا طريقيا لتنجيزالأحكام الواقعيه، فوجوب الاجتهاد ووجوب الاحتياط ليس وجوبا طريقيا بالبيان

الذى ذكرناه آنفا، لأنّ الوجوب الطريقى إنّما هو من أجل تنجيز الواقع،والمنجز للواقع إمّا أدله إثبات التكليف أو العلم الإجمالى بالتكليف لا أنّ المنجز للواقع هو الاجتهاد أو الوجوب الطريقى للاحتياط أو الوجوب الطريقى للتقليد.

ووجوب التقليد ليس وجوبا نفسيا أيضا، كما أنّ وجوب الاجتهاد والاحتياط ليس وجوبا نفسيا، غايه ما هناک يمكن القول أنّ تعلم الأحكام الإلهيّه واجب على المكلّف وتعلّم الأحكام ليس واجبا بالوجوب النفسى، ونقرأ فى الروايات أنّه

يؤتى فى يوم القيامه بتارک الأحكام الإلهيّه ويسأل عن عمله: هلاّ عملت؟ يعنى هل عملت بالأحكام الإلهيّه؟ لا أنّه يسأل منه: هلاّـ علمت؟ فإذا قيل إنّ وجوب تعلّم الأحكام وجوب النفسى ينبغى السؤال عن التعلّم للأحكام ويقال له: هلاّ علمت، لا أنّه يسأل منه هلاّ عملت؟ ثمّ عندما يجيب هذا الشخص بأننى لم أكن أعلم، فحينئذٍ يسأل منه: هلاّ تعلّمت؟ وعلى هذا الأساس فإنّ وجوب التقليد لا

يكون وجوبا نفسيا.

قد يقال:إنّ وجوب التقليد نفسى تعبدى، أى أنّ التعبّد الشرعى يقتضى وجود ملاک ومصلحه فى نفس التقليد، كما أنّ ذلک هو معنى الواجب النفسى، أى أنّ الواجب النفسى هو ذلک الواجب الذى يملک فى نفسه مصلحه وملاكا لوجوده خلافاللواجب الغيرى الذى لا يوجد فى ذاته ملاک ومصلحه بل المصلحه فى شىء آخر، ونحن أيضا نقول هنا إنّ نفس التعبد بتقليد الغير فيه مصلحه وملاک وهذا هو الواجب النفسى.

الجواب:إنّ وجوب التقليد للعامى يعتبر عِدلاً للاجتهاد والاحتياط، وعندما لايكون وجوب الاجتهاد والاحتياط وجوبا نفسيا، فلا يكون أيضا وجوب التقليدوجوبا نفسيا، وحينئذٍ يتعين أن يكون وجوب التقليد وجوبا تخييريا عقليا فى

مورد امتثال الحكم الإلهى حيث يوجد علم إجمالى لدى الإنسان بوجود أحكام إلزاميه إلهيّه وأنّ الخروج من عهده هذه الأحكام الإلهيّه واجب لأنّ اطاعه المولى واجبه عقلاً، والطريق للخروج من عهده امتثال الأحكام الإلهيّه، إمّا

بواسطه الاجتهاد أو بواسطه الاحتياط أو بواسطه التقليد.

هذا تمام الكلام فى مورد وجوب التقليد وأنّه وجوب تخييرى عقلى، ونصل الآن إلى البحث فى بحث أدله جواز التقليد.

قال اللّه تبارک وتعالى «لَقَدْ مَنَّ اللّه ُعَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمْ

الْكِتَابَ وَالْحِكْمَهَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِی ضَلَالٍ مُبِینٍ»(۱)

ص: ۲۲

۱- سوره آل عمران، الآیه ۱۶۴.

الفصل التاسع

اشاره

أدله جواز التقليدمن العقل والارتكاز الفطرى وسيره المتشرعه والسيره العقلائيه غير المردوعه ودليل الإنسداد والإجماع

الأدله اللبيّه والعقليه على جواز التقليد:

بعد أنّ تقدّم الكلام فى معنى التقليد وأنّه عباره عن التبعيه للغير فى الفعل والقول، الفكر وبعد بيان كيفيه جواز التقليد وأنّه واجب تخييرى عقلى وعِدل للاجتهاد والاحتياط، يدور البحث فى أدله جواز التقليد، وطبعا المقصودبالجواز هنا بالمعنى الأعم والذى يتجانس مع الوجوب التخييرى العقلى لاالجواز بالمعنى الأخص أى الاباحه فى مقابل الوجوب والاستحباب والكراهه والحرمه.

وقد استدل على جواز التقليد بالأدله اللفظيه والعقليه اللبيّه، وهذه الأدله على أربعه أقسام:

١ – حكم العقل بجواز التقليد.

٢ – الإجماع اللفظى والعملى للعلماء.

٣ – الدليل العقلى على جواز التقليد من أدله الإنسداد.

۴ – سيره العقلاء.

وأمّا الأدله اللفظيه على جواز التقليد فهى عباره عن نحوين من الأدله وهما:

الكتاب والسنّه.

ص: ٢٣

ومن جهه كيفيه الدلاله، فالأدله اللفظيه على جواز التقليد تنقسم بدورها على أربعه أقسام:

۱ – دلاله الكتاب والسنّه على جواز التقليد بالعموم والاطلاق، فمن خلال عموم واطلاق آيات الكتاب الكريم وروايات السنّه الشريفه يتمّ إثبات جواز التقليد.

۲ – الدلاله الخاصه للكتاب والسنّه حيث يتمّ إثبات جواز التقليد من خلال أدله خاصه من الآيات والروايات الشريفه.

۳ – دلاله الكتاب والسنّه بالمنطوق على جواز التقليد.

۴ – دلاله الكتاب والسنّه بالمفهوم على جواز التقليد. وفى الحقيقه فإنّ مجموع الأدله اللفظيه والعقليه تصل إلى ثمانيه أقسام فى إثبات جواز التقليد.

والبحث فعلًا فى الأدله العقليه ومنها:

أولًا:ما طرحه المرحوم الآخوند من الدليل الفطرى والجبلّى على جواز التقليد،فالإنسان يتحرك بدافع الهدايه الإلهيّه الفطريه على مستوى البحث والسؤال عن الأمور التى لا يعلم من العالم بها، ويقول الآخوند: إنّ رفع اليد عن فطريه

جواز التقليد يستلزم أن لا يكون العامى قادرا على فهم جواز التقليد من أدله الكتاب والسنّه مطلقا يعنى أعم من العامى المحض والذى له رائحه العلم،والتالى باطل، يعنى عدم فهم المقلِّد لجواز التقليد، فالمقدّم باطل أيضا وهو

عدم فطريه جواز التقليد.

والنتيجه:من هذا القياس الاستثنائى نثبت أنّ المقدّم والتالى فى هذا الدليل على جواز التقليد فطريان. أمّا كلام المرحوم الآخوند فى هذا الصدد فهو قوله:

«ثم إنّه لا يذهب عليك إنّ جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم، فى الجمله يكون بديهيا جبليا فطريا، لا يحتاج إلى دليل وإلّا لزم سد باب العلم به على العامى مطلقا غالبا لعجزه عن معرفه ما دلّ عليه كتابا وسنّه ولا يجوز تقليده فيه وإلّا لدار وتسلسل بل هذه – فطريه جوازالتقليد – هى العمده فى الأدله»(۱) .

أمّا كيفيه إثبات الآخوند لفطريه التقليد فهو أنّه لو لم يكن جواز التقليدأمرا فطريا وبديهيا فإنّ جواز التقليد للمقلِّد ممتنع ومحال وهذا التالى باطل،فالمقدّم مثله، والنتيجه أنّ جواز التقليد من جمله الممكنات للمقلِّد بالفطره ولا ـ من جمله الممتنعات والمحالات.

وعندما يكون إثبات جواز التقليد ممكنا للمقلِّد فلابدّ أن يكون ذلك من خلال ثلاثه طرق:

الطريق الأول:للعامى لإثبات جواز التقليد أن يرجع المقلِّد إلى أدله الجوازفيثبت جواز التقليد من خلال الأدله اللفظيه والعقليه و هذا خلف، لأنّه حسب

۱- الکفایه، ج۲، ص ۴۷۲.

الفرض أنّ هـذا الشـخص عامی وعاجز عن الاسـتنباط وغير قادر على إثبات جوازالتقليد من خلال الأدله وإلّا إذا كان قادرا على إثبـات جواز التقليـد من الأـدله اللفظيه والعقليه فهو مجتهـد لاـ مقلّد، إذن فهـذا الطريق للعامی والمقلِّد لإثبات جواز التقليـد وهو الرجوع إلى الأدله اللفظيه والعقليه يستلزم الخلف وهو باطل.

الطريق الثانی:لإثبات جواز تقليد المقلِّد يتمّ بواسـطه تقليده للمجتهدوبالتالی سـيحصل على علم بجواز التقليد للغير حيث أثبت له ذلك الغير جوازالتقليـد، وحينئـذٍ فلو كان جواز التقليد لهذا العامی من خلال فتوى ذلك المجتهد ويكون رجوعه إليه من خلال الأدله التی طرحها ذلك المجتهد فإنّه

يستلزم الدور والمحال، لأنّ صحه جواز تقليد هذا المقلّد

ثبتت من خلال اسـتدلال ذلك المجتهد على جواز التقليد، فصـحه جواز التقليدلذلك المجتهد والرجوع إليه متوقف على صـحه جواز تقليد هذا المقلِّد، وهذا دورٌمحالٌ، وإذا كان جواز تقليد هذا المجتهد قد حصل عليه المقلِّد من مجتهد آخر

فينقل الكلام إلى صحه جواز تقليد ذلك المجتهد الآخر وما هو الدليل على أنّ فتواه بجواز التقليد صحيحه؟ فإذا رجعنا فی جواز تقليـد هـذا المقلِّد إلى المجتهـد الأول فهو دور، وإذا رجعنا فی جواز التقليـد إلى مجتهد آخر أی مجتهدثالث، فننقل الكلام إلى صحه فتوى ذلك المجتهـد وهكـذا يتسـلسل، وعليه فالطريق لإثبات جواز التقليـد للمقلِّد لا يمكن عن طريق التقليد أيضا لأنّه إمّا أن يستلزم الدور أو التسلسل وهو محال.

رجوع الجاهل إلى العالم فطری:

الطريق الثالثوهو المتعين، يقال بأنّ العلم بجواز التقليد للمقلِّد أمر فطری،وإلّا فإنّ طريق الاستدلال للعامی لإثبات جواز التقليد غير ممكن كما تقدّمت الإشاره إليه.

ولكن يرد على كلاـم المرحـوم الآخونـد إشـكال، وهو أنّه مـا مقصودكم من فطريه جواز التقليـد؟ وقـد قرأنـا فی علم المنطق أنّ القضايا الفطريه عباره عن تلك القضايا التی قياساتها معها، يعنی أنّ القضـيه الفطريه تستبطن الدليل عليهاوأنّ إثبات صحه القضيه الفطريه لا يحتاج إلى اسـتدلالٍ خارجی، كما فی المسأله المعروفه أنّ شـروق الشـمس دليل على الشمس، وعليه فالقضيه الفطريه فی دائره

الفكر المنطقی هی القضيه التی تستبطن دليلها معها ولا تحتاج لإثبات إلى دليل وبرهان من خارجها، من قبيل الأربعه زوج، فهذه من القضايا الفطريه ولا تحتاج إلى برهان وإثبات

خارجی لإثبات زوجيه الأربعه أو كاستحاله اجتماع النقيضين نفس تصورها ملازم بالتصديق، لأنّ مقتضى كون القضيه فطريه هو أن تكون قياساتها معها، مثلًا فی زوجيه الأبعه فإنّ الدليل على ذلك موجود فی داخل هذه القضيه، والمقصود من أنّ

جواز التقليد أمر فطری هو أنّ الدلیل علی جواز التقلید کامن فی داخل هذه القضیه ولا تحتاج لإثباتها لدلیل من خارجها.

ولکن هذا الکلام لیس له وجه لأنّ جواز التقلید لیس من قبیل ما یستبطن دلیله معه ولا یحتاج لإثباته لأدله خارجیه حتی یقال إنّه من القضایا الفطریه، وإلّا إذا کان جواز التقلید لا یحتاج إلی دلیل خارجی فإنّه لا مجال لکل هذا الخلاف

بین الفقهاء فی جواز التقلید، فإنّ الأمر الفطری لا خلاف فیه ونحن نری خلافا کبیرا فی جواز التقلید بین علماء الإمامیه، فالإخباریون لا یرون جواز تقلیدغیر المعصوم.

ویقول الشهید الأول رحمه الله فی کتاب الذکری: إنّ أکثر الإمامیه یقولون بجواز التقلید، ومفهومه أنّ الأقلیه من الإمامیه لا یقولون بجواز التقلید،إذن فجواز تقلید العامی للمجتهد أمر خلافی ویحتاج إلی استدلال لإثباته ولو

کان جواز التقلید أمرا فطریا وکان دلیله معه مثل زوجیه الأربعه لم یکن ثمّه خلاف بین المثبتین لجواز التقلید والمنکرین له.

وهکذا نری أنّ جواز التقلید لیس أمرا فطریا وجبلیا لأنّ أمر الفطری والجبلی کامن فی نفس الإنسان بحیث تشتاق النفس للتوصل إلی الکمال والسیر فی خط التکامل المعنوی کالإیمان باللّه سبحانه وتعالی وکمعلم الوجدانی فی الفقیه وهذا المعنی من الحرکه فی خط الکمال المعنوی لایتیسر للإنسان بواسطه قبول قول الغیر تعبّدا، لأنّ التقلید لیس معرفه بالواقع حتی یحصل لدی الإنسان علم واقعی وکمال واقعی للنفس، لأنّ التقلید یحتمل فیه

أن یکون الحکم مخالفا للواقع، وفی مورد احتمال خلاف الواقع لا یتحقق کمال للنفس وربّما یقع المقلِّد فی وادی الخطأ والاشتباه ولا یمکن للنفس أن تتحرک فی طریق الکمال بواسطه الخطأ والاشتباه.

إذن ففطریه جواز التقلید لا تنسجم مع اشتیاق النفس للتوصل إلی الکمال،والنتیجه، أنّ التقلید لا هو أمر فطری بدیهی ولا هو أمر جبلی فیما یمثّله من شوق للنفس فی التوصل إلی الکمال والحرکه فی خط التکامل.

نعم، إذا قلنا بأنّ المراد من فطریه جواز التقلید هو الأمر الارتکازی العقلائی فلا یرد علیه الإشکال، فالعقلاء یستعملون مصطلح الأمر الفطری فی الأمور المرتکزه فی أذهان العقلاء، وعلیه ففی مورد التحیر والجهل فإنّ

السؤال من الخبیر ومن العالم یعدّ أمرا فطریا وارتکازیا لدی العقلاء، مثلًاإذا کان الشخص جاهلًا ومتحیرا فی معرفه الطریق ولا یعلم بالطریق الأقرب للوصول إلی مقصوده، فهنا یوجد ارتکاز نفسی یدفعه إلی السؤال من الشخص الذی

یعلم بالطریق الذی یوصله إلی مقصوده، وبهذا الارتکاز الفطری یتحرک الجاهل لمعرفه الأمور من موقع السؤال من أهل الخبره، وبهذا الارتکاز الفطری یتحرک المریض علی مستوی الرجوع إلی الطبیب لعلاج مرضه، وبهذا الارتکاز الفطری والعقلائی یرجع الناس فی مسائلهم إلی أهل الخبره ویعملوا بقول الخبیر،وهکذا الحال فی الشرعیات کما

تقرر الآیه الشریفه هذه الحقیقه: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ»(۱) .

۱- سوره الأنبياء، الآيه ۷.

وقوله تعالى: «فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طَائِفَهٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ...»(۱) .

إذن رجوع الجاهل إلی العالم أمر مرتکز فی فطره العقلاء، ومراد المرحوم الآخوند فی الجمله من فطریه التقلید هو هذا الأمر الارتکازی العقلائی لا أنّ مراده من فطریه التقلید بالمعنی المنطقی والذی کان محل تأمل وإشکال.

وهکذا یمکن القول أنّ جواز التقلید أمر جبلی یعنی أنّ الإنسان مجبول علی أن یعیش حیاته بشکل إذا لم یعرف أمر من الأمور فإنّه یراجع العالم به ویسأله عنه، إذن یمکن القول إنّ جواز التقلید أمر فطری ومرتکز ذهنی وأنّ کل إنسان بالفطره یتحرک علی مستوی السؤال فی الأمور التی یجهلها من الخبیر والعالم بهذه الأمور لیحصل علی معرفه بها.

دلیل الإنسداد علی مشروعیه التقلید:

ومن جمله الأدله علی مشروعیه التقلید دلیل الإنسداد، وهو: أنّ الإنسان له علم إجمالی بوجود أحکام إلزامیه إلهیّه فی الشریعه الإسلامیّه، ومن جهه أخری فإنّه یعلم أنّ هذه التکالیف لا یحق له إهمالها وترکها بل یعلم أنّه یجب علیه

امتثال هذه التکالیف، وحینئذٍ الطریق لامتثال هذه التکالیف والخروج من عهدتها فی عصر الغیبه إمّا بواسطه الاجتهاد أو الاحتیاط، وطریق الامتثال الاجتهادی غیر متیسر للعامی، وحینئذٍ یصل الدور إلی الامتثال الاحتیاطی،ومعلوم أنّ الاحتیاط فی جمیع الموارد إمّاأن یتسبب فی الاخلال بنظام المعاش أو یتسبب فی العسر والحرج علی المکلّف وهی

منفی فی الشریعه.

وحینئذٍ فلو عمل العامی بمظنونات الأحکام وترک المشکوکات و الموهومات فإنّ ظنّه غیر معتبر شرعا لأنّ أدله حجّیه الظنّ لا تشمل ظنّ المقلِّد، وحینما تکون

جمیع هذه الطرق موصده أمام العامی ولا ـ طریق له إلی امتثال التکالیف بواسطه الاجتهاد ولا ـ بالاحتیاط ولا ـ بالعمل بظنّه الشخصی، فحینذاک یرشده العقل بأنّ الشارع قد جعل له طریقا آخر غیر هذه الطرق بحیث یکون أقرب إلی الواقع،والطریق الذی یبقی مفتوحا أمام هذا المکلّف هو رأی العالم فی مورد الأحکام،والشارع یقرر جواز رجوع هذا الشخص للعالم بالأحکام بطریق تعبدی للواقع وعلیه ترتیب الأثر علی فتواه لأنّها طریق إلی الواقع، وعلی فرض وجود احتمال أن یکون العمل بالظنّ لهذا العامی حجّه ومعتبر أو یحتمل أنّ العمل بفتوی الغیرهو الحجّه فیدور الأمر بین التعیین والتخییر، بمعنی أن یکون مخیّرا بین العمل

بظنّه أو العمل بفتوی الغیر، والعمل بفتوی الغیر یکون هو المتعین بمقتضی أصاله التعیین وترجح علی الشقّ الأول.

وعلی هذا الأساس فدلیل الإنسداد یبث أنّ الطریق للعامی للخروج من عهده التکلیف الإلهی لیس هو الاجتهاد والاحتیاط ولا العمل بظنّه الشخصی فهذه

١- سوره التوبه، الآيه ١٢٢.

الطرق موصده أمامه، وحينئذٍ يحكم العقل أن رأى الغير والمجتهد يكون طريقاشرعيا إلى الواقع، ومن هنا فإنّ دليل الإنسداد يدلّ على جواز التقليد.

ولكن يرد على هذا الاستدلال بعض الإشكالات:

نقد ومناقشه:

بعد القول بتماميه مقدّمات الإنسداد يدور البحث فى: هل أنّ نتيجه دليل الإنسداد الكشف أو الحكومه؟ وطبعا فالكشف والحكومه كليهما من حكم العقل،غايه الأمر أنّ معنى الحكومه هو أنّه بعد تماميه مقدّمات الإنسداد فالعقل

يقول: إننى أحكم بأنّ الظنّ حجّه عليك، لأنّه لا طريق لك للإتيان بالتكليف الإلهى سوى العمل بالظنّ فجميع الطرق مسدوده أمامك، وعندما تكون جميع الطرق لإمتثال التكليف الإلهى مسدوده فأنا أحكم بأنّ الظنّ من أى طريق حصل لك فهو حجّه عليك ويجب اتباعه.

أمّا معنى الكشف فهو أنّه بعد تماميه مقدمات الإنسداد فالعقل يقول: عندماتكون جميع الطرق مسدوده أمامك فى مقام امتثال التكليف الإلهى فأنا أكتشف بأنّ الشارع قد جعل الظنّ أو تقليد رأى الغير حجّه عليك وطريق شرعى إلى الواقع.

ونتيجه دليل الإنسداد هو تحصيل الحجّه الشرعيه، فالعقل يكشف من هذ الطريق الحجّه الشرعيه إلى الواقع، إذن فالبحث عن نتيجه دليل الإنسداد هل هى الحكومه أو الكشف؟

ثم نبحث أنّ العقل فى مقوله الإنسداد هل يكشف أنّ تقليد الغير واتباع رأيه طريق شرعى إلى الواقع، ولذلك يجوز التقليد بدليل الإنسداد؟ فالسؤال هو: ماهو المناط فى أنّ نتيجه دليل الإنسداد تكون على مستوى الكشف لا الحكومه حتى يمكننا القول بأنّ عقل العامى فى ظرف الإنسداد يكشف بأنّ الشارع جعل له تقليدرأى العالم حجّه وطريقا إلى الواقع؟

بيان ذلك:إذا قلنا بعدم تماميه مقدّمات دليل الإنسداد فلا يمكن الاستدلال بدليل الإنسداد حينئذٍ، فالمفروض أنّ مقدّمات دليل الإنسداد تامه، وهى:

المقدّمه الأولى:إنّ الإنسان يعلم إجمالاً بوجود تكاليف إلهيّه وأنّه ليس كالبهائم والحيوانات التى لا تكليف ولا مسؤوليه عليها، بل العقل يحكم بأنّ الإنسان مسؤول أمام المولى، إذن فهذه المقدّمه الأولى فى دليل الإنسداد وهى

أنّ الإنسان لديه علم إجمالى بالتكليف الإلهى.

المقدّمه الثانيه:إنّ باب العلم والعلمى بالتكاليف الواقعيه مسدود، يعنى أنّ الإمام المعصوم عليه السلام غير حاضر حتى يمكن السؤال منه عن الحكم الشرعى وتحصيل العلم بالواقع والتكليف الواقعى من كلامه، وكذلك باب العلمى مسدود،لأنّ أدله حجّيه الظنون الخاصه كمفهوم آيه النبأ أو الروايات أخرى أو سيره العقلاء غير تامه الدلاله لدى القائل بالانسداد، وبالتالى لا يمكن القول

بأنّ الظنّ الخاص حجّه عند الإنسدادی.

المقدّمه الثالثه:لا یجوز اهمال التکالیف المعلومه إجمالاً وإنّ العمل بأصاله البراءه فی مورد الشک یستلزم الخروج من الدین، فأنا أشـک مثلاًـ أنّ هـذا اللبن طاهر أو نجس، ففی هـذا المورد أجری أصاله البراءه، أی أصل عـدم النجاسه، وأشک أیضا بأنّ هـذا القماش الذی اشتریته من صاحبه هل أنّ البائع دفع خمسه أم لا؟

فإذا کان قد دفع الخمس فالمعامله صحیحه فإلّا فلا. وفی مورد الشک نجری أصاله البراءه، أی أنّ مقتضی الأصل الحلیه، وهکذا نجری أصاله البراءه فی جمیع موارد الشک وحینئذٍ یستلزم الخروج من الدین، بمعنی أنّه لیس أنّ جمیع موارد الشکوک خالیه من التکلیف الواقعی.

المقـدّمه الرابعه:إنّ العمل بالاحتیاط مخلّ بنظام المعاش بحیث إنّ الإنسان الذی یعمل بالاحتیاط فی جمیع المشکوکات تتعرض أموره فی الحیاه إلی الخلل والحرج،

مثلاًـ لو شـککت بـأنّ هـذا اللبن نجس أو طـاهر فأنـا أحتمل النجاسه فلا ینبغی شـراؤه وتناوله، وأشک أنّ هـذا الماء طاهر أم لا، فأحتمـل نجاسته فلا ینبغی أن أشـربه، وأشک أنّ هـذا اللباس طاهر أم لا، وأحتمل النجاسه ولا ینبغی أن أصـلّی فیه وهکـذا، فلو عمل المکلّف فی جمیع موارد الشک بالاحتیاط فإنّه یستلزم العسروالحرج وبالتالی یربک نظام المعاش والحیاه، والشارع لا یرضا باخلال نظام

المعاش ولا یرضا بالتکلیف الحرجی فلم یجعل تکلیفا حرجیا علی المکلّف.

المقـدّمه الخـامسه:إذا عمل المکلّف بالموهومات والمشـکوکات ولم یعمل بالمظنونات فهو ترجیـح للمرجوح علی الراجـح وهو قبیح عقلاً.

لابـدّ أن تکون هـذه المقـدّمات الخمسه تامه وکامله بحیث إنّه إذا لم یتحقق أحـدهاأو کلها فإنّ دلیل الإنسـداد لا یکون تاما ولا یثبت المطلوب، مثلاً لو لم یکن العمل بالاحتیاط حرجیا للإنسان فهنا تکون إحـدی مقدّمات الإنسداد وهی حرجیه الاحتیاط غیر تامه، فحتی لو کانت المقـدّمات الأربعه الأخری تامه ومتحققه إلّاأنّ دلیل الإنسداد لا یکون تاما ولا یثبت حجّیه الظن الإنسدادی لأنّ العمل بالاحتیاط لا یورث الحرج والعسر علی المکلّف، وعلی أیه حال فبعد توفر مقدّمات الإنسداد الخمسه یحکم العقل بأنّ الشارع قـد جعل الظن حجّه فی ظرف الإنسـداد،وحینئذٍ تکون هذه الحجّیه الإنسدادیه إمّا علی الحکومه أو علی الکشف، أی أنّ العقل یحکم بأنّ الظنّ هنا حجّه من باب الحکومه أو من باب الکشف.

فـإذا کـان الظن الإنسـدادی حجّه من بـاب الحکومه فهـذا یعنی أنّ العقـل یقول: أنـا لاـ علاـقه لی بالشـارع وهل جعل فی ظرف الإنسداد طریقا إلی الواقع أم لا؟

ولکننی أقول بأنّ الظنّ فی ظرف الإنسداد یعمل عمل العلم فی ظرف الانفتاح،یعنی کما أنّ العلم حجّه فی حال انفتاح باب العلم للعالم، فی ظرف الإنسدادیکون الظن حجّه علی من تتوفر لدیه مقدمات الإنسداد.

وإذا كان الظن الإنسـدادى حجّه من باب الكشف، فهـذا يعنى أنّ العقل يقول: عنـدماتكون جميع الطرق لامتثال التكليف الإلهى والتوصل إلى الواقع مسدوده أمامك

فأنا أكتشف بأنّ الشارع قد جعل الظن فى هذه الحال طريقا شرعيا إلى الواقع.

ص: ۲۹

وعندما يكون الظن الإنسدادى طريقا شرعيا إلى الواقع فيجب ترتيب الأثر عليه و العمل به، وعلى هذا الأساس وفى صوره الكشف يحتاج دليل الإنسداد إلى مقدّمه

سادسه مضافا إلى المقدمات الخمسه، وهذه المقدّمه السادسه هى: الإجماع، على أنّ الشارع فى ظرف الإنسداد لا يرضا بالعمل بالاحتياط، وإلّا إذا لم يكن هناك

إجماع على أن كان الشارع فى حال توفر جميع مقدّمات الإنسداد لا يرضا بالعمل بالاحتياط، فحينئذٍ يمكن القول بأنّ دليل الإنسداد يكشف عن جعل الشارع لحجّيه

الظن الإنسدادى، وفى صوره أن تكون نتيجه دليل الإنسداد هى الكشف فذلك يعنى توفر المقدّمه السادسه،والإجماع على أنّ الشارع لا يرضا فى ظرف الإنسدادبالعمل بالاحتياط، فحينئذٍ يمكن القول بأنّ دليل الإنسداد يفضى إلى الكشف وإلّا فلو لم يتمّ الإجماع فى هذه الحال فلا يمكن الكشف عن رأى الشارع فى هذاالمورد. لأنّه فى صوره أن يكون الاحتياط حرجيا أو مخلاً بالنظام فإنّ

العقل يحكم بتنزل الطاعه والامتثال من المرتبه القطعيه، أى العمل بالاحتياط، إلى المرتبه الظنيه وتحقيق الاطاعه الظنيه، وبالتالى تكون نتيجه باب الإنسداد هى الحكومه لا الكشف.

إذا فلو لم تتوفر المقدّمه السادسه وهى الإجماع على عدم رضا الشارع بالعمل بالاحتياط فإنّ نتيجه دليل الإنسداد تكون على مستوى الحكومه حيث يحكم العقل

بالامتثال الظنى، ولكننا فى هذه الصوره نقول إنّ عقل الشخص العامى كاشف عن أنّ الشارع جعل رأى المجتهد له طريقا إلى الواقع، ومثل هذا الكشف لعقل العامى محال، غايه الأمر أنّ الامتثال الظنى للعامى فى ظرف الإنسداد يكون بحكم العقل، حيث يدور أمره بين أن يكون ظن العامى طريقا إلى الواقع أو ظنّ المجتهد، ولا شك أنّ ظنّ المجتهد أقرب إلى الواقع لأنّه من أهل الخبره والنظر،ولذلك يجوز التقليد بحكم العقل من باب الحكومه لا من باب الكشف.

وهذا هو الإشكال الأولويتلخص بأنّه إذا كان الدليل العقلى على جواز التقليدهو دليل الإنسداد من باب الكشف فهو مورد إشكال وتأمل، ويمكن القول حينئذٍ أنّ الدليل على جواز التقليد فى ظرف الإنسداد هو حكم العقل من باب الحكومه لامن باب الكشف.

ثانيا:على فرض تماميه مقدّمات دليل الإنسداد و منها عدم إمكان الاحتياط،وإلّا فلو كان الاحتياط ممكنا فلا تصل النوبه إلى تقليد الغير، ومجرّد كون الاحتياط حرجيا للمكلّف لا يعنى أنّ الاحتياط مرفوع عنه، فربّما يكون هذاالاحتياط مورد رضا الشارع حتى وإن استلزم الحرج والعسر على المكلّف، فعلى هذا الأساس ينبغى نفى إمكان الاحتياط ونفى حرجيه الاحتياط حتى تتمّ مقدّمات الإنسداد.

إن قلت:إنّ الآيه المباركه: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...»(١) تقرر أنّ الاحتياط الحرجى مرفوع عن المكلّف.

الجواب:إنّ عقل العامی لا یصل إلی هـذه النتیجه وأنّ الاحتیاط الحرجی مرفوع عنه بآیه: ما جعل علیکم فی الدین من حرج، وما دام المقلِّد لیس له دلیل علی رفع الاحتیاط فلا تصل النوبه إلی حجّیه الظنّ وحجّیه رأی المجتهد، إذن فیجب

۱- سوره الحج، الآیه ۷۸.

على العامى الرجوع إلى الغير لتشخيص موارد الاحتياط لا الرجوع إلى الغير للتقليد.

ثالثا:إنّ حالات المكلّف بالنسبه للاحتياط تختلف فيما بينها، فبعض المكلّفين ربّما يكون الاحتياط حرجيا عليهم، ولكنّ الاحتياط بالنسبه لبعض آخر غير حرجى،فالشخص الذى لا يكون الاحتياط حرجيا بالنسبه له لا يجوز له التقليد بل يجب

عليه العمل بالاحتياط.

النتيجه:إنّ الدليل العقلى فى باب الإنسداد لا يثبت جواز التقليد، وهذاالدليل غير شامل لجميع الموارد بل يختص بمن تتوفر لديه مقدّمات الإنسدادالخمسه أو السته، وإلاّ فمن لم تتوفر لديه هذه المقدّمات ومنها الاحتياط فلا

يتمّ دليل الإنسداد، فإذا لم يتمّ رفع الاحتياط الحرجى أو أمكن الاحتياط فإنّ مقدّمات الإنسداد لا تكون تامه لإثبات جواز التقليد، وعليه فإنّ دليل الإنسداد لا يصلح لاثبات جواز التقليد للمجتهد لا على مستوى الحكومه ولاعلى مستوى الكشف.

مشروعيه التقليد بدليل الإجماع:

الدليل الثالث،من الأدله العقليه على جواز التقليد، الإجماع، حيث ذكرالمرحوم الشيخ الانصادى، أنّ العمده فى الدليل على جواز التقليد هو الإجماع،وفى مقابل الشيخ يرى الآخوند صاحب الكفايه أنّ مسأله جواز التقليد لا يوجد

فيها إجماع تعبدى كاشف عن قول المعصوم عليه السلام ، لأنّ الإجماع إمّا محصل أو منقول، وفى مورد جواز التقليد لا يمكن تحصيل الإجماع المحصل، وذلك لأنّ العقل يحكم بجواز التقليد من موقع كونه أمرا فطريا وجبليّا فالشخص الجاهل يتحرك بفطرته نحو السؤال من العالم، وأمّا الإجماع المنقول فمع أنّه بنفسه غير حجّه، ففى مسأله جواز التقليد يكون بطريق أولى غير حجّه، لأنّه ليس لدينا

دليل وجدانى على حجّيه الإجماع ولا دليل تعبدى على حجّيه الإجماع المنقول،أمّا عدم الدليل الوجدانى فواضح، فنحن لا نملك علما وجدانيا بحجّيه الإجماع المنقول، وكذلك لا يوجد لدينا دليل تعبدى على حجّيه الإجماع المنقول، لأنّ الإجماع أمر حدسى حيث يتمّ حدس وجود قول الإمام بين المجمعين، وأدله خبرالواحد لا تشمل الإجماع المنقول والإخبار عن الحدس، لأنّ أدله حجّيه خبر

الواحد كمفهوم آيه النبأ أو سيره العقلاء أو الأخبار والروايات الأخرى تقررحجّيه الإخبار عن الحس وأنّ الراوى ينقل هذه الروايه عن الإمام المعصوم عليه السلام عن حس لا عن حدس، فأدله حجّيه خبر الواحد لا تشمل الإخبار عن

الإجماع المنقول وأنّ قول الإمام موجود حدسا من بين المجمعين، فنحن لا نملك دليلًا تعبديا على حجّيه الإجماع المنقول.

ثم نقول: ما المراد من الإجماع المنقول، هل أنّ الناقل سبب أو مسبب؟ والمسبب هنا قول المعصوم، والسبب يعنى الشىء الذى صار

منشأ للحدس بأنّ قول المعصوم موجود بين المجمعين، والمراد من وجود قول المعصوم لا يعنى الحدس بمعنى التخيل والتوهم بأن نتخيل وجود المعصوم بين المجمعين بل المراد من حدس قول المعصوم الاطمئنان واليقين بوجود قول المعصوم بين المجمعين.

وهناك خلاف فى آراء الفقهاء فى سبب الإجماع، مثلاً الشيخ الطوسى رحمه الله يرى أنّ سبب الإجماع حدس قول الإمام فى حال اتفاق أهل عصر واحد، فلو أنّ جميع

العلماء المعاصرين والموجودين فى عصر واحد اتفقوا على مسأله معينه فهذايكفى لانعقاد الإجماع وكاشف عن قول المعصوم، ومبنى المرحوم الشيخ فى مورد حجّيه الإجماع وفى مورد الملازمه بين السبب وهو نقل الإجماع والمسبب وهوالكاشفيه عن قول المعصوم، هى قاعده اللطف، وذلك بأنّ يقال بأنّ مقتضى اللطف الإلهى هدايه الناس إلى الواقع وإلى الصراط المستقيم، فإذا كان المجمعين فى مورد معين على خلاف الواقع وعلى خلاف رأى المعصوم، فمقتضى اللطف الإلهى والهدايه الإلهيّه أن يرسل اللّه تعالى الإمام ليطرح رأيه خلافا للمجمعين فى

تلك المسأله حتى لا يقع الناس فى ضلاله ومخالفه للواقع، فعندما لا يكون هناك إلقاء للخلاف بين المجمعين فى مسأله معينه فهذا الإجماع يكشف عن قول

المعصوم بمقتضى قاعده اللطف، وإلاّ إذا لم يكن الإمام راضيا بهذا الإجماع،ولم يكن الإجماع كاشفا عن قول المعصوم فيجب أن يكون الإمام بين المجمعين

ويعلن عن رأيه المخالف حتى لا يتمّ الإجماع ولا يبتلى الناس بمخالفه الواقع ويتورطون فى وادى الضلاله والانحراف.

حجّيه الإجماع على قاعده اللطف:

أمّا إثبات حجّيه الإجماع على قاعده اللطف فقد أوردوا عليها إشكالات مذكوره فى مباحث علم الأصول ولكن نكتفى هنا بالإشاره إلى نقطتين:

الأولى: إنّ مقتضى قاعده اللطف وجود أصل الهدايه الإلهيّه، فإنّ اللّه تبارك وتعالى قد أرسل الرسل وأنزل معهم الكتاب لهدايه المجتمع البشرى، وهذه الهدايه الإلهيّه متحققه بضروره الأديان والبرهان لجميع الجن والإنسان وكما

تصرح الآيه الكريمه: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...»(۱) .

«رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّه ِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللّه ُعَزِيزا حَكِيما»(۲)

وعندما يكون أصل بيان التكليف وأصل الهدايه الإلهيّه والطريق إلى الصراط المستقيم مبيّنا من قبيل اللّه تعالى للناس، ولكن الناس بسبب تساهلهم وتكاسلهم لم يتحركوا نحو معرفه الطريق المستقيم والحجّه الإلهيّه، فإنّ قاعده اللطف لا ـ تشمل هذا المورد، بحيث يقال بأنّه ينبغى على الإمام المعصوم والخليفه الإلهى أن يأتى إلى المجمعين ويلقى بينهم الشبهه والخلاف، لأنّ

المـانع من وصول الحجّه الإلـهيّه وحركه الناس فى الصـراط المسـتقيم الواقعى يعودللناس أنفسـهم لا إلى شـىء آخر وإلّا فأصـل الهدايه الإلهيّه متوفره من قبيل اللّه تعالى للناس عقلاً وشرعا لكن

ص: ۳۲

۱- سوره الحدید، الآیه ۲۵.

۲- سوره النساء، الآیه ۱۶۵.

تساهلهم وتكاسلهم ووجود بعض العوارض والحالات الأخرى منعت من وصول الحجّه الإلهيّه إليهم، فينبغى أن يتحركوا بأنفسهم لرفع هذا المانع.

الثانيه:إنّ اللّه تعالى بيّن الصراط المستقيم الواقعى والأحكام الإلهيّه لكل الناس، ولكنّ ظلم الظالمين حال دون وصول الناس إلى الأحكام الإلهيّه وإلى الإمام المعصوم عليه السلام ، وحينئذٍ فلا تقتضى قاعده اللطف أن يأتى الإمام مرّه أخرى لإلقاء الشبهه أو أن يكون النبى أو الوصى مكلّفا ببيان الحكم الواقعى للناس مرّه ثانيه، فالحكم الواقعى الإلهى قد تمّ بيانه وابلاغه للناس جميعا ولكنّ ظلم الظالمين أدى إلى اخفائه، فيجب على الناس أن يتحركوا لرفع ذلك الظلم وإزاله ذلك الجور ليصلوا إلى طريق الهدايه.

النتيجه:إنّ الإجماع المنقول يمكن أن يكون ناقلًا للسبب وقد تقدّم أنّ آراء الفقهاء مختلفه فى هذه المسأله، حيث ذهب الشيخ الطوسى رحمه الله بالنسبه لنقل الإجماع إنّ اتفاق علماء وفقهاء عصر واحد يكفى فى المقام.

ولكن ذهب آخرون إلى أنّ السبب للحدس بوجود قول المعصوم يستدعى وجود اتفاق جميع العلماء فى جميع الأعصار منذ عصر الإمام على عليه السلام إلى يومنا

هذا على هذا الحكم، فإذا اتفق جميع الفقهاء فى جميع العصور على حكم شرعى فى مسأله معينه فإنّ مثل هذا الإجماع كاشف عن قول المعصوم و يحصل من هذا

الإجماع القطع بالحكم الشرعى من خلال القطع بالملازمه بين الإجماع وقول المعصوم لأنّ علماء وفقهاء الإماميه عدول ويتحركون فى خط التدين والاحتياط فى مسائل الدين، ولا يحتمل فى حقّهم الكذب عمدا فى تلك المسأله، ولهذا فإذاأجمع هؤلاء الفقهاء على حكم شرعى معين وبالإجماع فإنّ هذا الإجماع والاتفاق يكشف تعبدا عن قول المعصوم عليه السلام .

إذن فالإجماع دليل تعبدى وكاشف عن قول المعصوم، فهو إجماع تعبدى لا إجماع مدركى ومعنى ذلك أنّ الفقهاء بشكل عام متدينون محتاطون وعدول، فإذا اتفقوا

فى مسأله معينه على التعبد بالحكم الشرعى فإنّ إجماعهم هذا يلازم ويكشف عن قول المعصوم عليه السلام .

نقل السبب والمسبب:

كان البحث فى الإجماع المنقول على جواز تقليد الجاهل للعالم حيث ذكرنا فى الجمله تعريف الإجماع والوجه لحجيّه الإجماع التعبديه، غايه الأمر أنّ أساس الخلاف فى الإجماع المنقول هو أنّ الإجماع هل هو ناقل للسبب أو ناقل للمسبب (أى قول الإمام)، فإذا كان نقل الإجماع للمسبب، ففى نظر الشيخ الإنصارى أنّ هذا الإجماع حدسى، حيث إنّ الناقل يحدس وجود قول الإمام بين أقوال المجمعين،

وأدله خبر الواحد لا تشمل الإجماع الحدسى لأنّ أدله حجّيه خبر الواحد من الآيات والروايات وسيره العقلاء تثبت حجّيه خبر الواحد إذا كان عن حس لا

حجّيه خبر الواحد عن حدس، والناقلين للإجماع يحدسون وجود قول الإمام ضمن المجمعين، وعلى هذا الأساس فإنّ نقل الإجماع من حيث هو نقل المسبب (قول المعصوم) لا تشمله أدله خبر الواحد.

وأمّا إذا كان نقل الإجماع على مستوى السبب لا المسبب، مثلًا ينقل الفقهاء أوفقيه معين اتفاق أهل العصر فى مسأله معينه من قبيل جواز تقليد العامى للجاهل كتعبير المحقق الأول فى هذا المورد، ففى هذه الصوره فإنّ هذا النقل يكون من قبيل أنّ الناقل للإجماع قد فحص وبحث

أقوال أهل عصره وحصل على الإجماع فى هذه المسأله، ولذلك فإنّ مثل هذاالإجماع معتبر، وأمّا قول المرحوم الشيخ رحمه الله فى مورد جواز التقليدواستناده فى قوله هذا إلى الإجماع فإنّ لم يستدل على جواز التقليد بالآيات

والروايات وسيره العقلاء بل استدل بالإجماع بلحاظ وجود خصوصيات ونقاط قوه فى عمل الإجماع وكلمات الفقهاء والأصحاب فى مورد نقل الإجماع على مسأله جواز التقليد بهذه الصوره:

۱ - يقول الشهيد الأول رحمه الله فى كتابه «الذكرى»: إنّ إجماع الخلف عن السلف قام على التبعيه للعالم، وهذا الإجماع المنقول عن سبب حيث نقله السلف والخلف، والنتيجه أنّه لو قام إجماع فى مسأله معينه فمثل هذا الإجماع يلازم وجود المسبب وهو قول المعصوم.

۲ - قول العلّامه رحمه الله فى «نهايه الأحكام»: بجواز التقليد فى الأحكام،وهذا يعنى أنّ نقله هذا من حيث السبب يرتبط بجميع الأعصار لا بعصر واحد ولا

يختص بعصر دون عصر ولا طائفه دون طائفه، فنقل هذا الإجماع يتصل من زمان الأئمّه عليهم السلام إلى زمان العلّامه رحمه الله نفسه.

۳ - يقول المحقق رحمه الله فى كتاب «المعارج»(۱) : إنّ الإجماع قام على جواز التقليد: «المسأله الأولى: يجوز للعامى العمل بفتوى العالم بالأحكام الشرعيه».

۴ - وأهم دليل فى المقام هو ما ذكره الشيخ الطوسى رحمه الله فى كتاب «عدّه الأصول»(۲) والسيد المرتضى رحمه الله فى «الذريعه»(۳) ، فالشيخ الطوسى رحمه الله قال فى مورد تحقق الإجماع إنّه اتفاق أهل عصر واحد، وقد تقدّمت الإشاره إلى أنّ مبنى الشيخ الطوسى فى حجّيه الإجماع يقوم على أساس قاعده اللطف، ولذلك فإنّ إجماع

۱- المعارج، ص ۹۷.

۲- عدّه الأصول، ص ۱۱۹.

۳- الذريعه، ج۲، ص ۷۹.

واتفاق أهل عصر واحد يكفى لإثبات صحه الإجماع ولا يضرّ باعتباره مخالفه السلف والخلف لأنّه لو كان الإجماع غير معتبر وعلى خلاف الواقع ولو فى عصرواحد فيجب على الإمام إلقاء الخلاف بين رأى المجمعين حتى لا يبتلى الناس بارتكاب خلاف الواقع ولاـ يعيشوا حاله الضلاله، وعندما لا يكون بين المجمعين ولو فى عصر واحد خلاف فى الرأى فهذا يكشف عن اعتبار الإجماع وحجيته وكاشف عن قول المعصوم فى المسأله وذلك من باب قاعده اللطف.

لكنّ الشيخ الطوسى مع أنّه يرى كفايه اتفاق إجماع أهل عصر واحد فى مسأله معينه ولكنّه فى مقام جواز التقليد يذكر كلاما آخر يدلّ على وحده عموم الطائفه من عصر الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام إلى يومنا هذا وأنّهم كانوا

يرجعون إلى علمائهم، أو أنّ الناس كانوا يرجعون فى مسائلهم الشرعيه إلى علمائهم على إمتداد العصور.

۵ – ونقل السيد المرتضى فى كتاب «الذريعه» قوله: والذى يدلّ على حسن تقليد العامى للمفتى أنّه لا خلاف بين الاُمّه قديما وحديثا فى وجوب رجوع العامى إلى

المفتى.

النتيجه فى مسأله الإجماع وجود اتفاق تام بين جميع علماء الطائفه والاُمّه الإسلاميّه على هذه المسأله، بمعنى أنّه عندما يكون هناك إجماع فى عصر الإمام

أمير المؤمنين عليه السلام على مسأله خلافته فمثل هذا الإجماع كاشف بالقدرالمتيقن عن رضا المعصوم فى المسأله.

إذن العمده فى جواز التقليد الإجماع، وطبعا تقدم كلام المرحوم الآخوند فى كبرى هذه المسأله فى مسأله الإجماع، وهو أنّ الإجماع المنقول غيرحجّه، وأنّه لا دليل علمى وجدانى لدينا على حجّيه الإجماع المنقول ولا دليل

تعبدى على ذلك، ولكنّه فى مقام جواز التقليد وبلحاظ خصوصيات الإجماع وتبعيه الاُمّه المتشرعه خلفا عن سلف لا يمكن القول بأنّ مثل هذا الإجماع غير معتبروغير مقبول، إذن على أساس القضيه الموجبه الجزئيه فى الجمله تكون حجّيه الإجماع تامه فى المقام فيما لو كان جواز التقليد على مستوى السبب مثل هذاالإجماع كما أشرنا إليه وبسبب كونه مورد قبول جميع الأمّه وفى كل عصر وزمان

منذ عصر الأئمّه ولحد الآن، فمثل هذا الإجماع فى المسأله قطعا يثبت نظرالإمام المعصوم عليه السلام وروايته عن هذا الحكم فى تلك المسأله، وعلى هذاالأساس فإنّ نظريه الشيخ الإنصارى رحمه الله فى المقام فى تمسكه بنظريه جوازالتقليد بالإجماع قوى، سواءً بلحاظ الإجماع القولى أو بالإجماع العملى وكذلك بلحاظ إجماع سيره المتشرعه فى هذه المسأله، ولذلك نرى أنّ الأصحاب ادعوا

الإجماع قولاً وعملاً فى هذه المسأله، وكذلك فى مقام عمل سيره المتشرعه بمثل هذا الإجماع، ولهذا فإنّ هذا الإجماع اللفظى وإجماع المتشرعه فى مسأله جواز

تقلید العالم کاشف عن رضا الإمام المعصوم علیه السلام بالبیان المتقدم فی مورد وجه حجّیه الإجماع التعبدی.

سیره العقلاء لإثبات مشروعیه التقلید:

الـدلیل الرابع،من الأدله العقلیه علی جواز التقلید، سیره العقلاء. حیث إنّ العقلاء یتحرکون فی حیاتهم ومن خلال الارتکاز الذهنی فی الرجوع إلی العالم عند جهلهم بالمسأله. ومن جمله هذه الموارد الجهل بالمسائل

ص: ۳۵

الشرعيه حيث قامت سيره العقلاء ذلك، فأصل السيره فى مسأله الرجوع الجاهل إلى أهل الخبره غير قابله للانكار، بل إنّها قويه إلى درجه أنّ المرحوم الآخوند يعتبر أنّ رجوع الجاهل إلى العالم وجواز تقليد العامى للعالم أمرا

فطريا، وتقدّم معنى فطريه التقليد وأنّه ليس من باب الفطره بالمعنى العقلى والفلسفى، بل إنّ فطريه جواز التقليد بالمعنى العقلائى والارتكازى وأنّ هذه السيره العقلائيه موجوده وجاريه بين الناس حيث يعملون على طبقها فى موردأصاله الصحه وفى مورد قاعده اليد حيث تكون اليد إماره على الملكيه وكذلك فى مورد العمل بخبر الثقه و...

غايه الأمر أنّ قوه السيره فى هذه الموارد تختلف فى درجتها، مثلًا إذا أرادشخص شراء قماش من يد البزاز فى السوق فإنّ سيره العقلاء تقرر أنّ هذا القماش ملك للبزاز وأنّ المعامله هذه صحيحه بالرغم من وجود احتمال أن يكون هذا القماش مسروق أو وضع أمانه بيد البزاز، ومع وجود هذا الاحتمال فإنّ العقلاءلا يعتنون به فى هذا المورد ويعملون وفقا للأمر الارتكازى فى سيرتهم وتعاملهم على أساس أنّ هذا المال ملك للبزاز ويصح شراؤه منه، ولكن إذا أخبرثقه أنّ زيد جاء إلى مدينه قم أو أخبر بوقوع حادثه معينه، ففى مورد العمل بخبر الثقه فإنّ فطره العقلاء وسيرتهم العمليه لا تقوم على أساس أنّ هذاالخبر كذب وأنّه خلاف الواقع فى بدايه الأمر، فبمجرّد أن يخبر الثقه بوقوع حادثه معينه فإنّهم يرتّبون الأثر على هذا الخبر ويستقبلون هذا الخبرويتحركون على مستوى العمل به، إذن فهنا نرى أنّ العمل بخبر الثقه فى سيره العقلاء أكثر من عملهم بأنّ اليد إماره على الملكيه.

نعم فى المرحله اللاحقه وبعد التأمل فى احتمال أن يكون خبر الثقه مخالف للواقع ربّما يكون هذا الخبر كاذبا، ولكن فى البدايه لا يظهر مثل هذاالاحتمال فى الارتكاز العقلائى، وكذلك بالنسبه لسيره العقلاء فى مورد صحه عمل الغير، فلو أنّ شخصا أقدم على عقد معامله أو قام بعمل عبادى فإنّ سيره العقلاء تقرر صحه هذه المعامله أو هذا العمل العبادى.

النتيجه:أنّ سيره العقلاء تقوم على أساس اعتماد عمل الغير وترتيب الأثر عليه وبالنسبه لجواز تقليد العامى للعالم فأصل تحقق السيره غير قابل للإنكار رغم أنّ السيد المرتضى لا يرى حجّيه خبر الواحد، ولكنّه يقبل بسيره العقلاء فى مورد رجوع الجاهل إلى العالم، ومع ذلك فإنّه يورد إشكالات عديده على الاستدلال بالسيره لإثبات جواز التقليد.

عدم الردع عن السيره:

أولًا:إنّ حجّيه السيره ليست مطلقه ولا تشمل مورد الظن على خلاف رأى المجتهد،بمعنى أنّ المقلِّد إذا كان لديه ظن بالمسأله على خلاف رأى المجتهد، ففى هذاالمورد لا تشمله سيره العقلاء، لأنّ سيره العقلاء ليست دليلًا لفظيا حتى يمكن التمسك باطلاقها فى مورد الشك بل هى دليل اللبى، والقدر المتيقن منه أن لايكون للمقلّد ظن على خلاف رأى المجتهد وفتواه.

ثانيا:إنّ سيره العقلاء بحاجه لإمضاء الشارع، فلو قامت سيره العقلاء فى مورد

معين ولم يكتشف من ذلك الحكم الشرعى فى المسأله فهذه السيره ليست بحجّه،والفرق بين سيره المتشرعه وسيره العقلاء هو أنّ سيره المتشرعه لا تحتاج لإمضاء الشارع فى مقام العمل، مثلاً إذا قامت سيره المتشرعه على أنّ عمل أتباع كل دين ومذهب فيما يخص المسائل الدينيه له جذور شرعيه وأنّ العمل بتلك المسأله مستوحى من الشارع نفسه،فعندما يكون العمل بنفسه مستوحى من الشارع فلا يحتاج إلى إمضاء الشارع،مثلاً بالنسبه للمسلمين هل يجب فى صومهم قصد القربه وأنّ الصوم له بُعد عبادى أو أنّ الصوم واجب توصلى وليس أمرا عباديا ولا يحتاج بالتالى إلى قصدالقربه؟ ففى هذه المورد قامت سيره المتشرعه على أنّ الصوم أمر عبادى، بمعنى أنّ المتدينين من الخلف إلى السلف، كانوا يرون أنّ أمر عبادى وتجب فيه نيّه القربه، و هذه السيره للمتشرعه كاشفه عن أنّ هذه الرؤيه مستوحاه من الشارع،ومن هنا فإنّ سيره المتشرعه فى الإتيان بالصوم بقصد الأمر العبادى الذى يحتاج إلى قصد القربه، وأنّ هذا المعنى ينطلق من الشارع نفسه، ولذلك لاتحتاج هذه السيره لإمضاء الشارع.

وهذا خلافا لسيره العقلاء فتاره نبحث فى سيره العقلاء بما هم عقلاء فلايحتاج إلى إمضاء الشارع أيضا، وتاره أخرى يكون البحث عن سيره العقلاء من موقع العمل بها وبلحاظ أنّها دليل شرعى وحجّه شرعيه فى المسأله، ففى هذه

الصوره تحتاج سيره العقلاء لإمضاء الشارع وتأييده، وإذا لم يقم دليل على إمضاء الشارع لهذه السيره العقلائيه فليس لها اعتبار شرعى، وحينئذٍ ومع وجودالخلاف فى مورد جواز التقليد حيث نرى أنّ بعض علماء الإماميه كالإخباريين

يرون عدم جواز تقليد غير المعصوم كما ذكره الشهيد رحمه الله فى كتابه «الذكرى» وأنّ أكثر الإماميه يرون جواز تقليد المجتهد، ومفهوم هذا الكلام أنّ غير الأكثر من هؤلاء الفقهاء يرون عدم جواز التقليد، ومع وجود هذا الخلاف

فى هذه المسأله فكيف يمكن العلم بأنّ الشارع فى هذا المورد لم يردع عن سيره العقلاء فى جوازالتقليد وأنّ الشارع أمضى هذه السيره؟ فهذه الأمر يحتاج إلى إثبات.

ثالثا:الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ تدلّ على منع اتباع الغير ومنع قبول الظنّ الحاصل من قول الغير، فعليه لا يمكن الإستدلال بسيره العقلاء على جوازالتقليد، لأنّ الاستدلال بهذه السيره إنّما يكون له وجه فيما إذا لم تكن للآيات الناهيه عن العمل بالظن صلاحيه الردع عن هذه السيره، ولكن هل أنّ الآيات الناهيه عن العمل بالظن تصلح كرادع عن جواز التقليد أم لا تصلح؟

فهذه من شأن المجتهد ولا يرتبط بالمقلّد. فالمقلِّد من هذه الجهه لا يعلم أنّ الشارع هل ردع عن سيره العقلاء فى جواز التقليد أم لم يردع، لأنّه لا يحتمل أساسا وجود ردع عن السيره لعدم التفاته لهذه المسأله، فكيف يمكنه التحقيق فى الدليل الامضائى للشارع على وجود الردع أو عدم الردع عن السيره. إذن ففى هذا المورد مادام لم يثبت للمقلِّد إمضاء الشرع لسيره العقلاء فإنّه لا يستطيع إثبات جواز التقليد بسيره العقلاء.

رابعا:إنّ ما لا يكون قابلاً للردع الشرعى هو العلم الفلسفى والقطعى، بمعنى أنّ الشخص إذا كان له علم وجدانى وقطعى بالمسأله فالعلم حجيه بذاته وغير

قابل لردع الشارع لأنّه يستلزم الدور أو يستلزم التناقض وهو محال، ولذلك فعندما نعتقد بأنّ قول المعصوم حجّه، لأنّ قول المعصوم يمثّل عين الواقع، أى أنّه علم بالواقع، والعلم حجيّته ذاتيه، ولذلك يكون حجّه، أمّا قول غير المعصوم فمقترن باحتمال خلاف الواقع ومع هذا الاحتمال فإنّه قابل لردع الشارع،ولاسيما فى جواز التقليد التى هى مسأله خلافيه، حيث نرى أنّ فقهاء الإماميه من الإخباريين والأصوليين لديهم إشكالات على هذه المسأله، ويتفق هؤلاء الفقهاء بالإجماع على عدم جواز التقليد مع وجود إمكانيه الاجتهاد والاحتياط فى الأحكام الشرعيه.

وعليه فكيف يستدل بالسيره على جواز التقليد فى الأحكام الشرعيه؟ إذن فسيره العقلاء بالذات وكذلك خبر الثقه قابلان لردع الشارع وأنّ حجّيه كل منهمابحاجه لإمضاء الشارع.

خامسا:بالنسبه لروايات الاقرار فيما إذا أقرّ الشخص على نفسه فمثل هذاالإخبار يعتبر من جمله خبر الثقه ومورد قبول العقلاء والفقهاء ببيان: أنّ إقرار العقلاء على أنفسهم نافذ، أى أنّه لا يوجد أحد من العقلاء يقرّ كاذبابما يؤدى الضرر على نفسه، فمثل هذا الإقرار يعتبر من خبر الثقه وهو حجّه عندالعقلاء ونافذ، ولكنّ الشارع المقدّس فى كثير من الموارد ردع عن هذا الإقرارولم يقبل به فى المرتبه الأولى والثانيه و الثالثه، مثلاً إذا أقرّ الشخص على

نفسه بارتكاب الزنا، فالشارع لا يقبل منه هذا الإقرار فى المرتبه الأولى ويردع عنه وكذلك فى الثانيه والثالثه، إلى أن يصل إلى المرتبه الرابعه فحينئذٍ يقبل الشارع بهذا الإقرار، فالإقرار يوجب العلم العادى للإنسان ومع

ذلك ففى هذا المورد نرى أنّ الشارع قد ردع مثل هذا الإخبار والإعتراف والإقرار، وحينئذٍ تكون سيره العقلاء فى مثل هذا المورد ومع وجود العلم العادى قابله لردع الشارع، وإذا كانت سيره العقلاء قابله للردع فإنّ اعتبارها وحجيتها فى مسأله جواز التقليد تحتاج لامضاء الشارع وإلّا فليس

لسيره العقلاء أثر شرعا.

سادسا:هناك روايات ترد على أدله جواز التقليد، ومع وجود هذه الروايات المعارضه لأدله جواز التقليد، فكيف يمكن التمسك بسيره العقلاء على جوازتقليد العامى للعالم؟

الحاصل: البحث فى الدليل العقلى الرابع حيث استدل بسيره العقلاء، وقدذكرنا عدّه إشكالات على هذه السيره وأنّها بالذات قابله لردع الشارع، فإذا لم يكن هناك دليل على إمضاء الشارع لها فهى غير حجّه.

الجواب:أمّا الآيات الناهيه عن اتباع الظنّ فلا تصلح للردع عن سيره العقلاء،وقد ذكرت هذه المسأله فى علم الأصول فى بحث حجّيه خبر الواحد ولا نجد حاجه لتكرارها، ومن جمله ذلك أنّ الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ ليست لها صلاحيه

الردع عن الظنّ الحاصل من سيره العقلاء والظنّ الحاصل من الظواهر والظنّ الحاصل من خبر الثقه، لأنّ هذه الآيات تردع عن الظنّ فى مورد اصول الدين والمسائل الاعتقاديه من قبيل التوحيد والنبوه والإمامه، والظنّ فى هذه

الموارد غير كافٍ، وعليه فإنّ الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ من قبيل: «إِنَّ

الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنْ الْحَقِّ شَيْئا...»(۱) . تنهى عن الاعتقاد بأصول الدين من موقعالظنّ وتنهى عن المعرفه الضنّيه بأصول الدين وأنّها غير كافيه فى المقام لأنّ أصول الدين تستدعى الجزم القلبى واليقين الاعتقادى، ومعلوم أنّ الظنّ لا يورث الإنسان الجزم الاعتقادى والقلبى.

وأمّا فى مورد فروع الدين فهذه الآيه لا تدلّ على عدم حجّيه الظنّ فى فروع الدين، ولكن يمكن القول: إنّ جواز العمل بالظنّ مخالف لإطلاق الآيه الشريفه،لأنّ ظاهر هذه الآيه النهى عن العمل بالظنّ مطلقا سواءً فى أصول الدين أو فى فروع الدين.

وعليه فالحق فى المقام أنّ أصل تحقق السيره العقلائيه تام فى المسأله وأنّ هناك أمر ارتكازى وفطرى لدى العقلاء فى رجوع الجاهل إلى أهل الخبره فى المسائل المشكوكه، غايه الأمر الإشكال فى اطلاق السيره فهل

الرجوع إلى هذه السيره مطلق بحيث يشمل حتى فى مورد أن يكون للمقلِّد ظنّ شخصى على خلاف رأى المجتهد، أو لا يوجد مثل هذا الاطلاق لهذه السيره، حيث إنّ السيره العقلائيه دليل لبى ولا لفظى.

والدليل اللبى، على حدّ تعبير أهل الفنّ، لا اطلاق له ولا عموم وبالتالى فلايمكن التمسك باطلاقه وعمومه فى مورد الشك، بل فى مورد الشك يتمّ التمسك

بالقدر المتيقن إذا كان الدليل لبيّا، وعليه فإنّ القدر المتيقن من السيره ومن جواز التمسك بها هو جواز التقليد فى مورد لا يكون للمقلّد ظنّ بالخلاف،وإلاّ فإن كان للمقلِّد ظنٌّ على خلاف رأى المجتهد ففى هذا المورد لا يجوز

التمسك بالسيره لإثبات جواز التقليد.

إلاّ أن يقال إنّ السيره تعتبر طريقا عقلائيا نوعيا للتوصل للواقع لا أنّها طريق شخصى، وفى مورد اعتبار الطريق العقلائى فإنّ العقلاء نوعا يعملون بقول الخبير وبقول العالم حتى فى المورد الجزئيه التى يكون فيها ظنٌّ شخصى على

خلاف رأى العالم وقول العالم، فالعقلاء لا يعتمدون على ذلك الظنّ الشخصى.

ونظير ذلك حجّيه الظن الحاصل من الظواهر والظنّ الحاصل من خبر الواحد، فالظنّ الحاصل من خبر الواحد حجّه نوعا أى حتى فى مورد وجود ظنّ على خلاف حجّيه خبر

الثقه فإنّ العقلاء لا يهتمون بمثل هذه الظنّ الشخصى ولا يؤثر ذلك فى حجّيه الظنّ نوعا، ولكن هذا الكلام غير تام لأنّه فى مورد خبر الواحد وفى مورد الظنّ الحاصل من الظواهر فإنّ مثل هذا الظنّ حاصل من الأدله اللفظيه ويمكن التمسك باطلاق وعموم الظاهر وأدله خبر الثقه على حجّيه مثل هذا الظنّ.

وأمّا فى المقام فإنّ الدليل على جواز التقليد وهو سيره العقلاء، دليل لبى،وفى مقام الشك لا يمكن التمسك به وباطلاقه، غايه الأمر هناك جواب آخر ذكر

۱- سوره یونس، الآیه ۳۶.

فی الکتب الأصولیه وهو أنّ الآیات الناهیه لا صلاحیه لها للردع عن سیره العقلاء، لأنّه یستلزم من وجوده عدمه، بمعنی أنّه فی صوره إمکان التمسک بالآیات الناهیه للردع عن العمل بالظنّ فانّ ذلک سیؤدی إلی الردع عن حجّیه

الظنّ الحاصل من هذه الآیات الناهیه نفسها، لأنّ الآیات الناهیه مفیده للظنّ ولیست مفیده للقطع والعلم، إذن ففی صوره أن تکون الآیات الناهیه ذات صلاحیه للردع عن سیره العقلاء فینبغی أن یکون الظن الحاصل منها حجّه، وربّما القول إنّ هذه الآیات الناهیه تردع عن العمل بالظنّ یعنی أنّها تنفی حجّیه الظنّ الحاصل منها لأنّ هذه الآیات مفیده للظن أیضا والشیء الذی یستلزم من وجوده عدمه محال، ولذلک فالتمسک بالآیات الناهیه لإثبات ردع الشارع عن الظن الحاصل من سیره العقلاء فی مورد جواز التقلید، غیر ممکن، لأنّ وجود الردع فی هذه الآیات الناهیه یستلزم عدمه.

ویمکن القول:إنّ أفضل دلیل من هذه الأدله العقلیه لجواز التقلید هو ما ذکره المرحوم الآخوند من أنّ جواز التقلید أمر فطری وجبلی، أی أنّ الناس یتحرکون فی حیاتهم ومعیشتهم من موقع هذا الأمر الارتکازی والوجدانی، وهو أنّ الشخص إذا کان جاهلًابشیء ومتحیرا فإنّه یسأل عنه العالم به.

إذن فأفضل دلیل علی جواز التقلید هو الاستدلال بلوازم الدلیل العقلی الفطری وعندما یستدل بلوازم العقل الفطری لا ترد الإشکالات الأخری علی المسأله،لأنّ جواز التقلید ورجوع الجاهل إلی العالم فی موردالتحیر ومورد الجهل یعتبر أمرا فطریا ووجدانیا وبدیهیا، وأحیانا عندما نری

التمسک بسیره العقلاء لإثبات جواز تقلید العالم فإنّ هذا الأمر یمتد بجذوره إلی ذلک الأمر الفطری والارتکازی بمعنی أنّ المرتکز فی فطره الإنسان وذهن العقلاء أنّ الشخص إذا لم یعلم بشیء فإنّه یرجع فیه إلی العالم والخبیر، فإذا

رأینا أنّ الأدله الشرعیه تدلّ علی جواز التقلید فهو فی الواقع إرشاد إلی هذاالحکم العقلی والعقلائی.

وعلی هذه الأساس فأفضل الأدله العقلیه الأربعه علی جواز التقلید ورجوع الجاهل إلی العالم والعامی إلی المجتهد هو أنّه أمر فطری وبدیهی وجبلی، وفی

هذا المورد لم یرد لدینا دلیل علی خلافه ولم یرد منع من الشارع عن هذاالأمر الفطری، أی أنّه لم یذکر التاریخ أنّ الشارع قال: أیّها الناس إذا لم تعلموا الحکم الشرعی فی مسأله معینه فلا ینبغی علیکم العمل بذلک الأمر

الفطری والوجدانی وهو رجوع الجاهل إلی العالم، والتاریخ لم ینقل إلینا نهی الشارع عن العمل بهذا الأمر الفطری والوجدانی بل ورد فی النصوص ما فیه إرشاد إلی هذا الأمر الفطری والوجدانی من قبیل الآیه الشریفه فی سوره النحل وفی سوره الأنبیاء حیث تقول: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»(۱)

بالرغم من أنّ هذه الآیه بلحاظ أسباب التنزیل لا تشمل مورد جواز رجوع الجاهل إلی العالم بشکل عام لأنّ شأن نزول هذه الآیه هو ما یختص بالنبوّه بأهل البیت

علیهم السلام ، لأنّ أهل الذکر هم الأئمّه علیهم السلام ، والمراد منها أنّ الحقائق التی لا تعلمون بها ینبغی علیکم الرجوع فیها

إلى أهل الذكر أی الأئمّه علیهم السلام واقتباس الجواب

ص: ۴۰

۱- سوره الأنبیاء، الآیه ۷.

الصحيح من أهل البيت عليهم السلام ، ولذلک لم تقل الآیه: إن کنتم لا تعلمون فسألوا أهل العلم، فإذا کانت الآیه تصرح بهذه العباره أمکن القول إنّها تدل علی الإرشاد العام لذلک الأمر الفطری وهو رجوع الجاهل إلی العالم، ولکن

معنی أهل الذکر سواء فی اللغه أم فی الاصطلاح أم فی العرف لا ـ یعنی أهل العلم، إذن بلحاظ شأن نزول الآیه هو ما یختص بالأئمّه المعصومین علیهم السلام أنّ الآیه الشریفه: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ...»، إرشاد إلی ذلک الأمر الفطری والارتکازی وهو رجوع الجاهل إلی العالم.

أمّا بحسب التأویل وبمقتضی تنقیح المناط فی مسأله رجوع الجاهل إلی العالم،فیمکن القول: إنّ الآیه الشریفه إرشاد إلی ذلک الأمر الفطری وهو أنّ الإنسان

الجاهل المتحیر یرجع فی ذلک المورد إلی العالم ویسأل منه، إذن فعلی هذاأساس الآیه الشریفه یمکن القول: إنّها إرشاد إلی الأمر الفطری والارتکازی لدی العقلاء، أی یرجعون بارتکازیهم الفطری عند التحیر إلی العالم والخبیر،

ومع ذلک یمکن القول إنّه بتنقیح المناط فإنّ الآیه الشریفه لا تدلّ علی قبول قول العالم تعبدا بل تدلّ علی أنّکم إذا لم تعلموا بشیء فسألوا بها العالم لکی تعلموا بالحکم والعلم حجیّته ذاتیه لا تعبدیه واعتباریه. هذا أولاً.

وثانیا: ولو أغمضنا النظر عن وجه الفطری والجبلی العقلی فی المقام أمکن الاعتماد علی السیره العقلائیه بضمیمه تقریر الشارع لها. فإنّه بما هو رئیس العقلاء ومتحد معهم فی کیفیه ایصال أحکامه إلی المکلّفین من طریق الارتکازیه

العقلائیه. وعدم ابداع طریق آخر. لذلک فرجوع العوام من المسلمین إلی المجتهدین المستنبطین لأحکام اللّه تعالی من منابعها الناظرین فی حلال الأئمّه وحرامهم والعارفین لأحکامهم ما جرت علیه سیره المسلمین من العصر الأول وهی من جهه کونها بمری ء سمع من الأئمّه المعصومین علیهم السلام مع عدم ردعهم عنها کانت مرضیه عندهم وممضاه لدیهم صلوات اللّه علیهم أجمعین.

هذا تمام الکلام فی مورد جواز التقلید بالتمسک بالأدله العقلیه.

قال اللّه تبارک وتعالی

«فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ»(۱)

۱- سوره الأنبیاء، الآیه ۷.

الفصل العاشر

اشاره

الأدله اللفظیه من الآیات والروایات

التی تدلّ علی جواز التقلید

وما یرد علیها من نقض وابرام.

آیه النفر:

قال اللّه تبارک وتعالی فی القرآن الکریم:

«فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طَائِفَهٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَلِیُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ»(۱) .

من جمله الأدله اللفظیه التی استدل بها علی جواز التقلید، آیه النفر،وکیفیه الاستدلال بهذه الآیه، أنّ الوارد فی الآیه کلمه «لولا» التحضیضیه،وهذه الکلمه ظاهره فی الوجوب واطلاقها یدلّ علی الوجوب إلّا أن تکون هناک

قرینه علی خلاف الظاهر وخلاف الإطلاق، وحینئذٍ فإذا کان المولی قد أصدربیانا یتضمن کلمه «لولا» من قبیل هذه الآیه «فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طَائِفَهٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ...». فإنّ ظاهر هذا الکلام یدلّ علی الوجوب، وعلیه

فإنّ النفر للتعلم والتفقّه واجب بمقتضی دلاله کلمه «لولا»، غایه الأمربضمیمه أنّ غایه الواجب واجبه، فالنفر واجب بمقتضی دلاله کلمه «لولا»التحضیضیه، وعندما یکون النفر واجبا للتفقّه وبسبب وجود کلمه «لولا» فإنّ الغایه للتفقّه وهی الانذار ستکون واجبه أیضا، لأنّ غایه الواجب واجبه أیضا،وغایه التفقّه والتعلّم وهی الانذار لأنّ التفقه والانذار کلاهما داعیان إلی الأمر بالنفر، وحینئذٍ سیکون الانذار

واجبا بمقتضی وجوب التفقّه، وستکون غایه الانذار وهی الحذر وقبول قول المنذرواجبه أیضا لوجوب الانذار، وإلّا إذا کان الانذار واجبا ولکن لا یجب قبول قول المنذر من قِبل الآخرین فإنّ ذلک یستلزم اللغویه مخالف للحکمه لا التقیید

وهذا محال.

۱- سوره التوبه، الآیه ۱۲۲.

إذن فمقتضى ظهور كلمه «لولا» فى الآيه المباركه تدلّ على وجوب التفقّه وتعلّم الأحكام أو وجوب التقليد والسؤال من العالم لدلاله الآيه المباركه على وجوب الحذر والانذار الفقيه، وهو إنّما يتحقق بالعمل على انذاره وفتواه!

فالغايه من ذينك الموردين (وجوب التفقه والانذار) هو الحذر عند الانذاروحيث إنّ الآيه مطلقه فيستفاد منها أنّ الحذر عقيب الانذار واجب مطلقا سواءًحصل العلم للمتحذرين من إنذار المنذرين أم لم يحصل وعلى هذا الأساس فالجاهل

والعامى يجب عليه من التبعيه لقول العالم والتحذر منه.

وحاصل الاستدلال بآيه النفر أنّ مقتضى ظهور كلمه «لولا» ووجوب النفر للتفقه ووجوب الانذار، ووجوب الانذار مستلزم لوجوب التحذر، وبالتالى يستفاد من الآيه المباركه حجّيه قول الفقه لأنّ الوجوب التحذر عند إنذار الفقيه يستلزم

حجّيه الانذار وإلّا لا معنى لوجوب الانذار، وهكذا يستفاد من الآيه المباركه جواز التقليد الفقيه لأنّ وجوب التحذر المنذرين (بالفتح) بانذار الفقيه إنّمايتحقق بانذار الفقيه، وإلّا ولو لم يكن انذار الفقيه حجّه شرعا لم يكن أى

مقتضى لوجوب الحذر بالانذار لقاعده قبح عقاب بلا بيان فوجوب التحذر عند انذار الفقيه يستلزم حجّيه الانذار لا

محاله.

وترد على هذا الاستدلال عدّه إشكالات:

الإشكال الأول:إنّ الأمر الواقع بعد الحذر لا يدلّ على الوجوب، حيث تقول الآيه فى صدرها: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ

طَائِفَهٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِى الدِّينِ...»(۱) . فبدايه هذه الآيه النهى عن نفر جميع المؤمنين للتفقّه فى الدين والتوجه للجهاد والهجره وبالتالى ترك رسول اللّه صلى الله عليه و آله فى المدينه لوحده. إذن فينبغى أن تنفر جماعه وطائفه من كل فرقه ليتفقّهوا فى الدين ويتعلموا مسائل الحلال والحرام فى الشريعه الإسلاميه عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله فى المدينه أو فى الجهاد وثم

يرجعون إلى الناس ليبيّنوا لهم هذه الأحكام والمسائل. والمقصود أنّ الأمر بعد الحذر والمنع لا يدلّ على الوجوب، وعندما لا يكون التفقّه واجبا على الجميع فلا يمكن الاستدلال بأنّ غايه التفقّه وهو انذار المنذرين واجب، وعندما لاتكون الغايه واجبه فغايه الغايات وهى حذر المنذرين والعمل بقول المنذر لا تكون واجبه أيضا.

الجواب:إنّ الأمر بعد الحذر والمنع لا يدلّ على الوجوب فى صوره أن يكون متعلق الأمر والنهى واحدا، من قبيل الآيه الشريفه فى سوره التوبه التى تقول: «لاتقتلوا المشركين فى الأشهر الحرم» ثم تأمر بعد ذلك: «فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ

الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ...»(۲) . فهنا نرى أنّ متعلق النهى عن

۱- سوره التوبه، الآیه ۱۲۲.

۲- سوره التوبه، الآیه ۵.

القتل والجهاد، وكذلك متعلق الأمر بعد انسلاخ الأشهر الحرم هو القتل والجهاد، ففى مثل هذا المورد اتحد متعلق الأمر والنهى وحينئذٍ يمكن القول إنّ الأمر بعد الحذر لا يدلّ على الوجوب.

أمّا فيما نحن فيه فإنّ متعلق الأمر والنهى متعدد، فمتعلق النهى هو العموم:

«وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً...»، أى أنّها تنهى المؤمنين بشكل عام عن النفر للجهاد ولتعلّم الأحكام، وأما متعلق لولا والأمر بالتفقّه طائفه وعددمن المؤمنين وعندما يتعدد متعلق الأمر والنهى فالأمر بعد الحذر لا يدلّ على

عدم الوجوب، فالشبهه مدفوعه، ووجوب التفقّه بمقتضى كلمه «لولا» ووجوب الانذار محفوظ ووجوب الانذار مطلق أيضا، أى أنّ الأشخاص الذين يتفقّهون فى الدين يجب عليهم الانذار، سواء حصل العلم من كلامهم لدى المنذرين أم لم يحصل العلم بذلك، وعليه فالانذار يدلّ بالدلاله الالتزاميه على حجّيه قول المفتى وقول الفقيه وعندما يدلّ على حجّيه قول الفقيه فيمكن القول بجوازتقليد المجتهد بمقتضى الدلاله الالتزاميه لآيه النفر وبمقتضى وجوب التحذر من انذار المنذر.

النتيجه:أنّ الفقهاء وبمقتضى اطلاق وجوب التفقّه فى الآيه الشريفه استفادواحجيّه فتوى المجتهد لا حجيّه خبر الواحد، لأنّ المأخوذ فى الآيه المباركه عنوان التفقّه وأنّه يجب على الفقيه الانذار لا أنّ العنوان المأخوذ فى الآيه

عنوان الراوى المخبر، وخبر المخبر والراوى لا يدور مدار التفقّه بل يدورمدار وثاقه وعدم وثاقه الراوى وأنّ حجّيه الروايه لا يعتبر فيها أن يكون الناقل ملتفت إلى معناها فضلًا أن يكون فقهيا لكفايه الوثاقه فى حجّيه نقل الألفاظ المسموعه عن المعصوم عليه السلام من غير أن

يتوقف على فهم المعنى بوجه، وعندما يكون مقتضى ظاهر الآيه وجوب انذارالأحكام على الفقيه فإنّه يدلّ بالالتزام على جواز بالتقليد، وأنّه يجب على الناس التزام الحذر والعمل بانذار الفقيه وقول المفتى،هذا أولًا.

ثانيا:إنّ الآيه تدلّ على وجوب الانذار ووجوب الإفتاء للفقيه سواءً كانت هذه الدلاله على وجوب الإفتاء والانذار هى الدلاله مطابقيه أو الدلاله الالتزاميه، فعندما يجب على الفقيه الإفتاء وانذار الأحكام فى الحلال والحرام فحينئذٍ إذا لم يقبل المكلّف انذار المنذر وفتوى الفقيه فإنّه يستحق

العقاب، وعندما يكون تارك فتوى الفقيه والمعرض عن انذار المنذر مستحقاللعقاب فهذه الآيه تدلّ على حجّيه قول المنذر والمفتى، وعندما يكون قول المنذر أو المنذرين حجّه فإنّه يدلّ على وجوب قبول المكلّفين ووجوب تقليد

العامى للمجتهد.

ثالثا:إذا لم يكن الانذار أو فتوى الفقيه حجّه فإنّه لا يوجد مقتضى لوجوب الحذر، فلابدّ أن يكون انذار الفقيه واجبا، وعندما يكون الانذار واجبا على الفقيه وقد تقدّم أنّ غايه الواجب واجبه، وغايه الانذار هى قبول قول المنذرين

وحذر المنذَرين، والحذر يعنى الخوف والعمل بقول المنذر وهو واجب أيضا.

وبهـذه الأـوجه الثلاـثه من الاسـتدلال بالآيه الشـريفه (آيه النفر) اسـتدل آيه اللّه الخوئى رحمه الله على حجّيه قول المفتى وجواز التقليد فى كتابه تنقيح عروه الوثقى(۱) .

۱- عروه الوثقى، ج۱، ص ۸۶.

الإشکال الثانی:ومن جمله الإشکالات الوارده علی الاستدلال بآیه النفر، أنّ هذه الآیه تتضمن کلمه «لعل» «وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»وهذه الکلمه لا تدلّ علی وجوب الحذر وعندما لا تدلّ کلمه «لعل»

علی الالزام وعلی الوجوب فلا یمکن القول أنّ هذه الآیه تدلّ علی جواز تقلید العامی للمجتهد.

الجواب:إنّ هذه الکلمه «لعل» وردت فی القرآن الکریم للدلاله علی الحتم وهذاالمعنی یختلف عن معنی هذه الکلمه فی استعمالات البشر، وبعباره أخری إنّ هذه

الکلمه عندما ترد فی القرآن فإنّها تبیّن الحکم المتناس لمدخولها، وإذا کان مدخول هذه الکلمه حکما إلزامیا فإنّ «لعل» تدلّ علی هذه المعنی، مثلاً یقول اللّه تعالی لموسی علیه السلام : «اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى * فَقُولاَ لَهُ قَوْلاً لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى»(١) . ولا شک أنّ هذا الأمر حتمی، وأنّ اللّه تعالی أمر موسی وهارون علیهماالسلام بشکل حتمی وقطعی أن یذهبا لفرعون ویدعواه للتوحید واطاعه اللّه تعالی، لا أنّ کلمه «لعل» هنا بمعنی الترجی والتمنی کما هو المستخدم فی العرف، فحینئذٍ فدعوه موسی وهارون علیهماالسلام لفرعون إمّا لاتمام الحجّه علیه أو أن یکون ذلک تذکر له.

وفی هذه الصوره فإنّ آیه النفر ومن خلال ظهور کلمه «لولا» علی وجوب التفقّه وأنّ الغایه الواجبه له وهو الانذار واجب أیضا وغایه الإنذار الحذر، ومن خلال اطلاق وجوب الانذار علی الفقیه فإنّ قوله مفید للعلم للمنذَرین، أو أنّه

لا یفید العلم للمنذّرین ولکنّه یجب قبوله تعبدا مطلقا، وإلاّ ففی صوره أن یکون الانذار واجب القبول فیما إذا کان مفیدا للعلم للمنذَرین، وإذا کان کذلک فإنّ اللّه تعالی فی الآیه الشریفه یبیّن الحکم بکیفیه مقیده أی «لینذروا قومهم فیعلموا فإذا علموا فیحذرون» والحال أنّ کیفیه وجوب الانذار مطلق، وحینئذٍ فالحذر والعمل بهذه الانذار مطلق أیضا

سواء حصل العلم من قول هؤلاء المندرین بالحکم الشرعی أم لم یحصل العلم حیث یجب قبول کلامهم تعبدا وإلاّ سیقع التنافی مع اطلاق کلام المولی.

ولکن یمکن القول: إنّه مع کثره الدراسات والتحقیقات فی هذه الآیه الشریفه لإثبات قول المفتی وقول المجتهد فمع ذلک فإنّ هذه الآیه الشریفه «آیه النفر» لا تدلّ علی حجّیه قول الفقیه.

١- سوره طه، الآیه ۳۴ و ۴۴.

عدم دلاله آیه النفر علی جواز التقلید:

أولاً:إنّ متعلق وجوب التفقّه فی الآیه الشریفه هو التفقّه فی الدین لا أنّ متعلق الوجوب خصوص التفقّه فی فروع الدین والأحکام الفقهیه، والـدین أسم یقع علی مجموع الاعتقـادات والأخلاقیـات وفروع الـدین، ولا یختص بقسم خاص من الـدین بأن یقال إنّه یختص بفروع الـدین من العبادات، المعاملات، العقود والایقاعات،بل إنّ الـدین یسـتوعب فی مضـمونه جمیع الأصول العقائـدیه والقیم الأخلاقیه وفروع الأحکام الشـرعیه، وأحـد أقسام الدین الفقه المقصود فی الآیه الشـریفه تمام الدین لا أنّه خصوص الفقه، فمتعلق الوجوب فی التفقّه هو الدین بشکل عام.

ونقرأ فی وصـیه الإمام أمیرالمؤمنین علیه السـلام لابنه الإمام الحسن المجتبی علیه السـلام : «یا بنی تفقّه فی الدین»(۱) . وکذلک ما ورد فی الروایه المعروفه والمشـهوره عن أبی جعفر الإمام محمّد الباقر علیه السلام قوله: «الکمال کل الکمال التفقّه فی الدین، والصبر فی النائبه وتقدیر فی المعیشه»(۲) .

إذن فبمقتضی الآیات والروایات الشریفه فإنّ وجوب التفقّه ناظر إلی الدین بشکل عام ولا یختص بمورد الفقه وفروع الدین. إذن فالآیه الشـریفه تـدلّ علی وجوب الانذار فی مورد مجموع أحکام الدین وتعالیمه، وتخصـیص وجوب التفقّه ووجوب الانذار فی فروع الـدین بلاـ مخصـص، فیجب أن تتوجه مجموعه من النـاس وطائفه منهم یتعلّموا أحکام الـدین فی جمیع جهاته وأبعاده من النبی الأکرم صـلی الله علیه و آله ومن الإمام المعصوم علیه السـلام ویتعلّموا أحکام المعاش والمعاد ثم ینذرون الناس ویعلّموهم هذه الأحکام.

وحینئذٍ فمورد الاسـتدلال بآیه النفر لإثبات وجوب التفقّه فی الفقه إمّا أن یکون من خلال التصـرف فی معنی التفقّه فی الدین أو التصـرف فی غـایه التفقّه ووجوب الانـذار والحـذر. فإذا تصـرفنا فی التفقّه فی الـدین، بمعنی أن نقول إنّ المقصود من التفقّه فی الـدین هو وجوب التفقّه فی الأحکـام الفرعیه والفقهیه فقـط، فهنـا لا یعتبر حصول العلم من قول المنـذر للشـخص الآخر، أی أنّه یجب علی الفقیه التفقّه فی الدین، والمراد من التفقّه فی الدین هو المعنی الخاص الذی یختص بقسم الفروع من الدین، وبعد أن یتفقّه هذا الشخص فی الدین والفقه یقوم بانذار الناس ولکن لا یجب تحصیل العلم بالحکم الشرعی من انذار هذا الفقیه

المنـذر، بـل یجب قبـول انـذاره وفتواه تعبـدا حتی لو لم یحصـل علم وجـدانی بـالحکم الشرعی لهؤلاـء المقلِّدین والأشـخاص المنذَرین (بالفتح).

وإذا کان معنی التفقّه فی الدین هو المعنی العام کما هو ظاهر الآیات

۱- أصول الکافی، ج۱، ص ۳۲.

۲- أصول الکافی، ج۱، ص ۳۲.

والروايات أى ما يشمل فروع الدين وأصول الدين والأخلاق، فلا شك أنّ الأدله النقليه والعقليه تؤكد على ضروره العلم فى دائره أصول الدين ولا يكفى التعبد فى هذا المورد، وعليه فآيه النفر لا تدلّ على الحجيّه التعبديه لقول

المنذر و الفقيه الذى هو مورد البحث.

مضافا إلى أنّ معرفه أصول الدين واجبه عقلاً وإلاّ سيستلزم الدور وهو محال،مثلاً مسأله النبوه من أصول الدين فإذا قيل إنّ معرفه النبى والنبوه ليست معرفه عقليه بل يمكن تحصيلها بواسطه الدليل النقلى والنصوص الروائيه،فحينئذٍ تتوقف معرفه النبى والنبوه على الدليل النقلى والروايات الوارده من النبى صلى الله عليه و آله ومن المعصوم عليه السلام ، ولكن من جهه أخرى فإنّ حجيّه هذه الروايات وحجيّه الدليل النقلى متوقفه على أن يكون هذا الكلام قول النبى صلى الله عليه و آله وقول المعصوم عليه السلام ، وإلاّ إذا لم يكن قول المعصوم فليس بحجّه.

إذن معرفه النبوه تتوقف على الروايه، لأنّه حسب الفرض أننا نتوصل إلى معرفه أصول الدين من خلال الدليل النقلى، وحجّيه النقل والروايه متوقفه على قول النبى، ولأنّه كان قول شخص آخر فغير حجّه وهذا هو الدور المحال. مضافا إلى أنّ معرفه أصول الدين يشترط فيها العلم ولا يكفى التعبد.

وحينئذٍ لا يمكن أن تدلّ هيئه واحده على وجوب التفقّه وجوبا تعبديا بحيث يجب على المتفقّه انذار الناس ويجب عليهم قبول قوله تعبدا ولولم يحصل لهم العلم من قول المنذر.

ومن جهه أخرى فالآيه ناظره إلى المعرفه بأصول الدين ولا تختص بفروع الدين وبيان الأحكام الفقهيه، ومعلوم أنّه يشترط فى المعرفه بأصول الدين العلم الوجدانى والعقلى، ومن هنا لا يمكن أن تدلّ هيئه التفقّه فى هذه الآيه على

نوعين من الوجوب: فمن جهه تدلّ على الوجوب التعبدى والمولوى، ومن جهه أخرى تدلّ على الوجوب العقلى والإرشادى، ولذلك لا يمكن القول بأنّ هذه الآيه الشريفه تدلّ على حجيّه قول الفقيه تعبّدا وكذلك تدلّ على وجوب المعرفه العقليه وتحصيل العلم الوجدانى بأصول الدين. فحينئذٍ إمّا أنّ نرفع اليد عن موضوعيه الانذار على الاطلاق، يعنى أنّ الإنذار لا يجب قبوله ولو تعبدا، بل يكون لازم القبول إذا كان مفيدا للعلم للمنذَرين.

وإمّا أن نرفع اليد عن شمول آيه النفر عن أصول الدين، لأنّه إذا كان معنى الآيه عام ولا تدلّ على حجيّه قول الفقيه تعبدا، وكانت المعرفه بأصول الدين يفترض فيها العلم وليس لدينا قرينه فى الآيه الشريفه بأنّ المراد من التفقّه هو وجوب التفقّه فى الأحكام الفقيه فقط، إذن لا يمكن الاستدلال بهذه الآيه الشريفه على حجيّه قول الفقيه تعبدا بسبب اطلاق وجوب التفقّه.

ثانيا:أنّ الوارد فى الروايات أنّ الإمام الرضا عليه السلام استدل بهذه الآيه الشريفه معرفه أصول الدين ومعرفه الإمامه، ومعرفه الإمام والإمامه من أصول الدين وهذه الروايه معروفه: «من مات لا يعرف إمامه مات ميته جاهليه»(۱) ،ومسأله الإمامه من أركان الدين وإذا فَقَدَ أى عمل ركنا من

۱- أصول الكافى، ج ۱، ص ۳۷۷.

أركانه فهو باطل، مثلاً الصلاه التى تعتبر مسأله فرعيه وإذا لم يأتِ المكلّف بأركان الصلاه ولم يكن يعرفها فعمله باطل.

والحقيقه أنّ الشخص إذا لم يعرف أنّ الإمامه من أركان الإسلام فإنّه جاهل بالدين واقعا، ومن هنا كان الخوارج والنواصب وبسبب مواجهتهم للإمام وتصديهم للإمامه خارجين من الدين.

على أيه حال فالإمام الرضا عليه السلام يستدل بآيه النفر لإثبات معرفه الإمام ويتساءل: لماذا لا ينفر الناس لمعرفه إمامهم، وإذا كان الإمام قدرحل من الدنيا فعليهم أن يتعرفوا على الإمام اللاحق، وهذه الروايه موجوده فى أصول الكافى(۱) ، ونرى أنّ تفسير نور الثقلين أيضا يستدل بهذه الآيه الشريفه لمعرفه أصول الدين ومعرفه الإمامه، وعليه فإنّ ظاهر الآيه الشريفه أنّها عامه وتشمل معرفه أصول الدين وتشمل فروع الدين، وفى معرفه أصول الدين

يفترض توفر العلم الوجدانى فلا يكفى العلم التعبدى وإلاّ فإنّه يستلزم الدوربالبيان المتقدم، وحينئذٍ لا يمكن القول إنّ آيه النفر تدلّ على حجّيه قول الفقيه أو تدلّ على حجّيه خبر الواحد تعبدا.

النتيجه:أنّه لا يمكن بآيه النفر إثبات حجّيه خبر الواحد ولا إثبات حجّيه قول الفقيه تعبدا، فالآيه الشريفه إنّما تدلّ على حجّيه قول المنذر إذا كان مفيداللعلم الوجدانى، وأمّا حجّيه فتوى المجتهد أو الحجّيه التعبديه فهى خارجه عن

مدلول الآيه الشريفه، والحجّيه التعبديه لا ترتبط بقول المفتى والمتفقه والمنذر إذا كان المطلوب منه تحصل العلم الوجدانى فى المسأله. لأنّ العلم فى أى مورد حصل فإنّه يستبطن الحجّيه الذاتيه وهذا خارج عن مورد البحث، والكلام فيما نحن فيه حجّيه فتوى الفقيه تعبدا،

والحجّيه التعبديه لقول المفتى والفقيه لا تستفاد من الآيه الشريفه.

وعلى ضوء ذلك فإنّ آيه النفر لا تدلّ على حجّيه قول الفقيه ولا تدلّ على حجّيه خبر الواحد إلاّ فى مورد حصول العلم، وهذا يكفى فى الحكمه من دلاله الآيه الشريفه على وجود التفقّه و الانذار.

وذهب البعض إلى أنّ آيه النفر تدلّ على حجّيه قول الواعظ لا ـ حجّيه قول المجتهدولا حجّيه قول الراوى، لأنّ الواعظ عندما يتحدث مع الناس من موقع الوعظ والإرشاد فإنّ قوله يتضمن الانذار، أى أنّ الواعظ ينذر الناس بكلامه وأنّكم فى

صوره المعصيه ومخالفه التكليف الإلهى فإنّكم تستحقون العقاب وهذا المعنى غيرمتوفر فى كلام المجتهد الذى يقول هذا واجب أو حرام أو مستحب أو مكروه، لذلك

فإنّ آيه النفر تدلّ على حجّيه قول الواعظ.

۱- أصول الكافى، ج۱، ص۲۱۲، الباب ۱۵ من أبواب الحجّه.

ولكنّ هـذا الكلام بـدوره غير تـام لأنّه وإن كـان قول المفتى لا يـدلّ بالـدلاله المطابقيه على الانـذار مثل آيه: «فَلْيَحْذَرْ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»(۱) ، ولكن قول المفتى يـدلّ على الانـذار بالـدلاله الالتزاميه، أى أنّه عنـدما يقول المفتى: إنّ هـذا الحكم واجب أو حرام فلازمه الانذار وأنّ الشـخص الذى يخالف هذا الواجب أو الحرام فإنّه يبتلى بالعقاب.

النتيجه:أنّ آيه النفر لا تـدلّ على حجيّه قول المفتى وحجيّه خبر الواحـد بالبيان المتقـدم إلاّ أن يكون مفيـدا للعلم، لأنّه أولاً:تقدّم أنّ النصوص والروايات الشـريفه تسـتدل بهـذه الآيه لإثبات أصول الـدين ومعرفه الـدين والإمامه من أصول الدين ويفترض منها المعرفه الوجدانيه والعلم اليقينى ولا

يكفى منها مجرّد المعرفه التعبديه، وإلاّ فإنّ يستلزم الدور المحال.

ثانيـا:إذا قلنـا بلزوم التصـرف فى معنى التفقّه فى الـدين وحمـل اطلاـق وجوب التفقّه فى فروع الـدين فهـذا يحتاج إلى قرينه ولا توجد مثل هذه القرينه فى الآيه الشريفه، ولذلک فالاستدلال بآيه النفر لإثبات حجيّه قول الفقيه وإثبات

قول الراوى تعبدا غير تام.

هذا تمام الكلام بالنسبه لآيه النفر المباركه، بعد ذلک نبحث فى حجيّه قول المجتهد والاستدلال بآيه السؤال من أهل الذكر.

آيه السؤال من أهل الذكر:

«فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»(۲) .

ذهب بعض الفقهاء كالميرزا القمى رحمه الله والآخرين إلى جواز التقليدبالاسـتدلال بهذه الآيه الشـريفه، وسياق الآيه يبيّن حكما كليا فى رجوع الجاهل إلى العالم وتقول الآيه: إذا كنتم لا تعلمون شـيئا فسألوا أهل الـذكر لتعلموابواقع الحال، والأمر بالسؤال فى الآـيه الشـريفه ظاهر على وجوب السؤال من العالم، ووجوب السؤال يـدلّ بالملازمه على وجوب قبول قول المسؤول والعالم وإلاّ فالأمر بالسؤال لا يبقى وجه له ويستلزم اللغويه حينئذٍ، وعليه فالآيه

الشـريفه تـدلّ بالملازمه على حجّيه قول العالم تعبدا للسائل سواء كان قول المسؤول والعالم مفيدا للعلم لدى السائل أو غيرمفيد، فوجوب السؤال طريق للعمل بقول العالم والخبير.

ويرى المرحوم الكمبانى أنّ ظهور آيه السؤال على حجيّه قول المفتى والمجتهد

۱- سوره النور، الآيه ۶۳.

۲- سوره الأنبياء، الآيه ۷.

تعبـدا تام، غايه الأمر يرد إشـكال هنا وهو أنّ مورد آيه السؤال لا يـدلّ على الكبرى الكليه فى رجوع الجاهل إلى العالم لأنّ شأن نزول آيه السؤال هو أهل الكتاب والمراد بأهل الذكر فى هذه الآيه هم علماء أهل الكتاب، فعندما بعث رسول اللّه صـلى الله عليه و آله بالرساله دعا رسول اللّه

صلى الله عليه و آله النـاس إلى التوحيـد وقبول رسالته ولكنهم اسـتبعدوا أن يكون الوحى ينزل على بشـر مثلهم وأنّ إنسانا مثلهم يبعث بالنبوه، لأنّ النبى لابدّ أن يكون ملكا لا بشرا يمشى فى الأسواق ويأكل الطعام. والآيه الشريفه

تقرر هذه الحقيقه دفعا لهذا الاسـتبعاد وتقول: إنّكم إذا شـككتم فى هذا الأمرفسألوا من علمائكم من أهل الذكر هل كان الأنبياء السابقون (موسى وعيسى) من

الملائكه أو كانوا بشرا، حتى تعلموا أنّ النبى لابدّ أن يكون بشرا لا ملك «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ...»(۱) .

فالآـيه مورد البحث تنقض عليهم اسـتبعادهم أن يكون النبى من البشـر، وتـدعوهم للسؤال من علمـائهم عن ذلـك، فبحسب شأن نزول هذه الآيه الشريفه يكون المراد

من أهل الـذكر هم أهل الكتاب، أمّا بحسب الروايات الوارده فى هذه الشأن فالمراد من أهل الذكر الأئمّه عليهم السـلام ، فعندما نطالع شأن النزول نرى أنّ الآيه الشريفه نازله فى علماء أهل الكتاب وبحسب الروايات الشريفه فآيه

السؤال ترتبط بالأئمّه المعصومين عليهم السـلام وحينئذٍ لا يمكن القول إنّ الآيه الشريفه تقرر كبرى كليه فى حجيّه قول المسؤول تعبـدا للسائـل وغير السائـل حتى يمكن بمقتضـى اطلاق الآيه أن يكون قول العالم حجّه مطلقا للسائل، ولا يسـتفاد من هـذه الآيه الشـريفه تلك الكبرى الكليه والحجيّه التعبديه لقول المسؤول والعالم للسائل وغير السائل، لأنّ خصوصـيات شأن النزول وبحسب مقتضـى التأويل لا تـدلّ الآيه على المطلوب، نعم، إنّ الآيه فى سـياقها تدلّ على اللزوم السؤال، وإن لم تعلموا شـيئا فاسألوا العالم لكى تعلموا جواب المجيب ومورد السؤال، وحينئذٍ لا يتنافى قبول قوله مع التعبد.

إذن الآـيه الشـريفه تـدلّ على حجيّه قول المجتهـد والعالم تعبـدا ولكنها لا تثبت الكبرى والكليه بعنوان جواز رجوع الجاهل إلى العالم، وأنّه إذا أجاب العالم عن مسأله فيجب قبوله تعبدا، وذلك بلحاظ خصوصيات شأن النزول خصوصيات التأويل، بمعنى أنّ الآـيه الشـريفه فى الحقيقه تقول إنّ على العوام من أهل الكتاب الرجوع إلى علمائهم ويجب عليهم قبول كلامهم فى علائم النبوه أوالرجوع إلى الأئمّه عليهم السلام ويجب قبول كلامهم فى المسأله.

النتيجه:أنّ آيه السؤال تقرر أنّكم إذا لم تعلموا بشـىء فاسألوا عنه العـالم ليحصل لكم العلم بالجواب، وهـذا المعنى لا يتنافى مع القبول التعبـدى للجواب،أى يجب عليكم قبول جواب العـالم، سواء كـان هـذا الجواب كاشـفا عن الواقع أم لاـ فالعمل بالجواب حجّه للسائل.

نقد ومناقشه:

يمكن القول إنّ كلام المرحوم الميرزا القمى وكذلك المرحوم الكمبانى فى هذه المقام مورد تأمل وإشكال لأنّه:

۱- سوره یوسف، النحل لآیه ۴۳.

أولاً ـ أنّ آيه السؤال لا تـدلّ على وجوب قبول قول العالم تعبـدا، لأنّ الآيه الشـريفه تقول: إنّكم إذا لم تعلموا علائم ومشـخصات النبوه فسألوا أهل الذكرلكى تعلموا بالمسؤول عنه، يعنى أن يحصل لديكم العلم بالمشخصات وعلائم

النبوه والرساله فيكون وجوب السؤال مقدّمه لحصول العلم بالمسؤول عنه وهو علائم النبوه.

وطبعـا عنـدما يكون وجوب السؤال مقـدّمه لحصول العلم بالمسؤول عنه فإنّ حجيّه علم ذاتيه لا تعبـديه، وعليه فإنّ آيه السؤال لا تدلّ على وجوب قبول قول المجتهد

تعبدا، لآنّ الآيه تقول إنّكم إذا لم تعلموا بشىء فاسألوا حتى تعلموا، وعندمايحصل عندكم العلم فهذا العلم حجيّته ذاتيه لا تعبديه وهذا خارج عن موردالبحث. إنّما البحث فى مورد جواز تقليد العالم والمجتهد فى صوره أن يكون قول

العالم حجّه تأسيسه وتعبـديه، يعنى أنّ الشارع المقـدّس جعل قول المجتهـد تأسيساحجّه تعبديه سواء كان قول هذا العالم مفيدا للعلم لـدى السائل أو المقلِّد أوغير مفيد للعلم كما هو حال البينه، فالحجّيه فى مورد البيّنه تعبديه سواء حصل العلم لدى القاضـى من قول البيّنه العادله أو لم يحصل العلم.

ثانيـا: إنّ البحث فى مورد آيه السؤال «فَاسْـأَلُوا أَهْلَ الـذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لاَتَعْلَمُونَ». تاره يكون بحسب مقام الثبوت، وأخرى فى مقام الإثبات، ففى مقام الثبوت يمكن أن يكون عدم علم السائل بالمسأله هو الموضوع لوجوب قبول قول

المسؤول والعالم تعبـدا، حيث يقال إنّ جهلنا بالحكم هو الموضوع لحجيه رأى وفتوى المسؤول تعبدا، ومثل هذا الأمر ممكن فى مقام الثبوت حيث يقال بأنّ قول المسؤول والعالم حجّه تعبديه للسائل والجاهل.

أمّا بحسب مقام الإثبات فهل أنّ آيه السؤال بصدد إثبات الحجيّه التعبديه لقول المسؤول والمجتهد للسائل والجاهل، أم لا؟

الجواب:إنّ سياق الآيه فى مقام الإثبات ظاهر فى مقـدميه السؤال لغرض تحصـيل العلم بالمسؤول عنه، فالآيه تقول إذا لم تعلموا بشىء فاسألوا عنه لكى تعلموا بالمسأله، فالآيه ليست ظاهره فى وجوب قبول قول المسؤول تعبدا، فلا

يقال حينئذٍ أنّ السؤال واجب من أجل قبول الجواب تعبدا، لأنّ مورد هذه الآيه الشريفه يتنافى مع القبول التعبدى لقول العالم لأنّ شأن نزولها هو موردمعرفه علائم ومشـخصات الرساله والنبوه، ومسأله النبوه من أصول الـدين ومعلوم أنّ المعتبر فى أصول الدين هو العلم الوجدانى لا العلم التعبدى والتقليدى،وعليه فإنّ هذه الآيه الشريفه لا تدلّ على وجوب القبول التعبدى لقول المسؤول

والعـالم مطلقـا، وبعبـاره أخرى فـإنّ آيه السؤال تـدلّ على ضـروره حصول العلم بـالواقعه والعمل به لا قبول قول المسؤول تعبـدا والعمل به.

ثالثا:إنّ الآيه الشـريفه لم تقل: فسألوا أهل العلم إن كنتم لا تعلمون، حتى يقال بأنّ قول العالم حجّه تعبـديه للسائل، فقـد ورد فى هذه الآيه: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ». فحينئذٍ يجب التدقيق فى معنى أهل الذكر

والمقصود بهم، فهل معنى الذكر مترادف لمعنى العلم فى اللغه والاصطلاح والفهم العرفى وفى بيان الروايات والنصوص الشريفه أو أنّ أهل الذكر لا يرادف

ص: ۵۱

أهل العلم؟

رابعا:علی فرض أنّ الآیه الشریفه ولولا تدلّ علی القبول التعبدی لقول المسؤول مطلقا فإنّ ذلک لا یستلزم اللغویه، لأنّ الآیه تدلّ علی لزوم قبول قول العالم فی مورد حصول العلم والاطمئنان بالمسؤول عنه وهذایکفی فی بیان الحکمه لمدلول هذ الآیه.

علی أیه حال فالاستدلال بآیه السؤال لإثبات جواز تقلید العامی للمجتهد یواجه إشکالات متعدده:

أولاً:إنّ ظاهر الآیه یدلّ علی أنّکم إذا لم تعلموا بشیء فاسألوا أهل الذکر حتی تعلموا بذلک الشیء، فغایه السؤال تحصیل العلم بالمسؤول عنه المجهول،

فالسؤال مقدمه لتحصیل العلم بالمسؤول عنه وحجیّه العلم ذاتیه، إذن فظاهر الآیه الشریفه فی الأمر بسؤال أهل الذکر لا تدلّ علی لزوم قبول قول العالم مطلقا، ولذلک لا یمکن الاستدلال بهذه الآیه لإثبات الحجیّه التعبدیه لقول المجتهد تجاه المقلِّد، لأنّ الآیه تقول إذا حصل علم وجدانی من قول المسؤول والعالم بالمسأله فحینئذٍ یجب العمل لا ـ أنّ الآیه تقول بشکل مطلق أنّکم عندماتسألوا من العالم مسأله معینه ویجیبکم علیها فاعملوا بذلک الجواب.

ثانیا:إنّ البحث فی مورد آیه السؤال تاره یکون فی مقام الثبوت وتاره أخری یکون فی مقام الإثبات، فبلحاظ مقام الثبوت یمکن أن یکون جهل السائل بالمسأله هو الموضوع لقبول قول المجیب مطلقا ولو تعبّدا، ولکن مقام الثبوت

خارج عن دائره البحث والکلام، فالبحث فی مورد الاستدلال بآیه السؤال لإثبات جواز التقلید وحجیّه قول المجتهد للمقلِّد، أی البحث فی مقام الإثبات، وفی مقام الإثبات فإنّ آیه السؤال ظاهره فی خصوص العلم الوجدانی، وتحصیل العلم الوجدانی لا یرتبط بمسأله حجیّه قول العالم تعبّدا.

ثالثا:لو قلنا بأنّ الآیه تدلّ علی حصول مطلق العلم بالمسأله فهذه خلاف ظاهر الآیه الشریفه ویحتاج إلی قرینه، فالآیه مورد البحث ولزوم السؤال من أهل الذکر تدلّ علی حصول العلم الوجدانی بالمسؤول عنه.

رابعا:إنّ سیاق آیه السؤال یتنافی مع لزوم قبول قول العالم تعبّدا، لأنّ سیاق الآیه الشریفه فی مقام بیان أصول الدین وإثبات رساله النبی الأـکرم صلی الله علیه و آله ومعلوم أنّ المعرفه فی أصول الدین یفترض فیها الاعتقادالجزم، فیجب علی الإنسان فی أصول الدین تحصل العلم الوجدانی ولا یکفی فی هذا المورد المعرفه التقلیدیه والتعبّدیه.

خامسا:إنّ آیه السؤال وردت فی القرآن الکریم فی موردین أحدهما فی سوره النحل، والأخری فی سوره الأنبیاء، ولا تکرار فی القرآن الکریم، فکل آیه وإن کانت بحسب الظاهر متکرره إلاّ ـ أنّها فی الواقع تؤسس لمفهوم جدید وتطرح معنی خاصا وإن کانت علی شکل تأکید.

وعليه فإنّ آيه السؤال لا اطلاق لها ابدا حتى يقال بأنّها فى مقام بيان وجوب رجوع الجاهل إلى العالم، فالآيه الشريفه فى مقام بيان حقيقه النبوه وخصوصيات الرساله. لأنّ الناس فى عصر الجاهلى كانوا يستبعدون أن يبعث بشربالنبوه وهذا النبى «يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق»، ومن جهه أخرى فهذا الإنسان مرتبط باللّه تعالى وينزل عليه الوحى، فهناك تنافى بين هذين الأمرين كما يتوهم الجاهليون ويرون وجود تقاطع بين البشريه والنبوه، والنبى

يجب أن يكون ملكا لا بشرا.

والقرآن الكريم يرد هذه الشبهه ويقول: (قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ ...»(١).

وفى آيه أخرى يقول القرآن الكريم: (وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلاًوَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ»(٢) ، وهذا يعنى أنّ اللّه تعالى إذا أراد أن يرسل ملكا بالنبوه فمقتضى حكمته أن يرسل هذا الملك بهيئه إنسان وبشر ويعيش بين

الناس.

وفى آيه أخرى يقول: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ»(٣) . وسياق هذه الآيه الشريفه سياق الحصر بأداه «إلّا» حيث تفيد الحصر فتقول الآيه: إنّ كل المرسلين والأنبياء قبلك كانوابشرا وكان يوحى إليهم ولم يكونوا ملكا فإذا كنتم لا تعلمون بالنبوه وخصوصياتها فاسألوا أهل الذكر هل أنّ الأنبياء السابقين (نوح وإبراهيم وموسى وعيسى و...) كانوا بشرا أم من الملائكه؟ ومن الواضح أنّ أهل الذكر كانوايعلمون أنّ الأنبياء كانوا من البشر، فكذلك نبى الإسلام صلى الله عليه و آله بشر وليس ملكا.

وعلى هذه الأساس فالقرآن الكريم يدعو الناس للرجوع إلى أهل الذكر والسؤال منهم، لا أنّ القرآن الكريم يرجع الناس إلى السؤال من أهل العلم، فلم يقل،فاسألوا أهل العلم إن كنتم لا تعلمون حتى يقال بأنّ الآيه تدلّ على حجيّه قول

العالم والمجتهد تعبدا، فالآيه تقول: إذا لم تعلموا بشيء وبخصوصيات الرساله والنبوه فاسألوا أهل الذكر، فما معنى أهل الذكر فى هذه الآيه؟

معنى أهل الذكر فى القرآن الكريم:

لقد وردت ثلاثه معانٍ لأهل الذكر فى القرآن الكريم:

١- سوره الكهف، الآيه ١١٠.

٢- سوره الانعام، الآيه ٩.

٣- سوره يوسف، الآيه ١٠٩.

۱ – الـذكر بمعنى «التوراه»: «لَقَدْ كَتَبنا فِی الزَّبُورِ مِنْ بَعدِ الذِّكرِ – يعنى من بعد التوراه – أنّ الأرضَ يَرِثُها عِبادِی الصّالِحُونَ»(۱) ، بالرغم من أنّ أحباراليهود وعلمائهم حرفوا التوراه وأزالوا ما ورد فيها من علائم وصـفات نبى الإسـلام صلى الله عليه و آله ولكن تلك العلائم يعرفها أهل الـذكر، فاسألوامنهم عن هـذه العلائم، وإن كان ممكن أن نقول إنّ المراد من الذكر(القرآن)والمقصود من كلمه «بَعد» بُعد الرتبى لا بُعد الزمانى.

۲ – وردت كلمـه الـذكر فى القرآن الكريم بمعنى القرآن نفسه: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَاالـذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»(۲) ، ويسـتدل بهذه الآيه الشريفه على عدم تحريف

القرآن الكريم لأـنّ اللّه تعـالى قال بأننا نحفظ هـذا القرآن، وحينئـذٍ لا يمكن تناله يـد التحريف والتغيير فلا يمكن عقلاً ونقلاً أن يكون اللّه حافظا للقرآن ثم تمسّه يد التحريف.

۳ – أنّ المراد من الذكر فى القرآن الكريم هو رسول اللّه

صلى الله عليـه و آلـه وذلـك فى الآـيه الشـريفه من سـوره الطلاـق: «قَدْ أَنزَلَ اللّه ُ إِلَيْكُمْ ذِكْرا * رَسُولاًـ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللّه ِ مُبَيِّنَاتٍ...»(۳) .

۴ – وبمقتضـى الروايات الشـريفه فإنّ المراد من أهل الذكر هم الأئمّه عليهم السـلام فالآيه الشريفه تقرر لزوم رجوع الناس لأهل الذكر، لا أنّهاتقرر كبرى كليه فى رجوع الجاهل إلى العالم والمجتهد تعبدا.

معنى أهل الذكر لغه واصطلاحا:

وممّا تقدم يتبيّن مايلى:

أولاً:إنّ هـذه الآيه الشـريفه خارجه تخصـصا عن بحث كبرى رجوع الجاهل إلى العالم ومسأله جواز التقليـد، لأنّ مقتضـى سـياق الآيه ورد فى أصول الـدين وبيان علائم نبوه رسول اللّه صـلى الله عليه و آله وأنّها خطاب لمشـركى الحجاز بأن يسألوا عن علائم وخصوصيات النبوه من أهل الذكر، فالآيه لا ربط لها بجواز التقليدفى فروع الدين وقبول المجتهد تعبدا.

ثانيا:إنّ هذه الآيه لم تأمر بالسؤال من أهل العلم ولم تقل: فاسألوا أهل العلم إن كنتم لا تعلمون، حتى يقال إنّه إذا لم تعلم بشـىء فاسأل أهل العلم،وعنوان أهل العلم مطلق يشمل العالم الكتابى وغير الكتابى، والعالم المعصوم

(الأئمّه عليهم السـلام) وغير المعصوم، وشأن نزول هـذه الآيه هو مورد السؤال عن علائم نبوه رسول اللّه صـلى الله عليه و آله لم يخصص، وهذا الكلام غير

۱- سوره الأنبياء، الآيه ۱۰۵.

۲- سوره الحجر، الآیه ۹.

۳- سوره الطلاق،الآیه ۱۰ و ۱۱.

تام، لأنّ الآيه الشريفه لا اطلاق لها أساسا فكيف يقال بوجود المخصص أوعدمه، لأنّ أهل الذكر الوارد فى سياق الآيه الشريفه يختلف من جميع الجهات:

(لغه، اصطلاحا، كتابا، سنّه، وعقلاً) مع أهل العلم.

فآيه السؤال تقرر أنّكم إذا لم تعلموا بشيء فاسألوا أهل الذكر، وأهل الذكر هنا لا يرادف أهل العلم فى المعنى، فلا دليل لدينا لا من العرف ولا من أهل الخبره على أنّ أهل الذكر يرادف أهل العلم حتى يقال إنّ آيه السؤال تقرر كبرى

كليه فى لزوم رجوع أهل الذكر إلى العالم وبالتالى تطبيق أهل الذكر على أهل العلم، ففى العرف الخاص فإنّ أهل الذكر أخص من أهل العلم لا مترادف لأهل العلم.

وفى العرف العام أيضا لا دليل لدينا على أنّ المراد من الذكر هو العلم، لأنّ الذكر فى اللغه يقع فى مقابل الغفله والنسيان، والذكر هو حاله من التوجه القلبى للأمور فى مقابل حاله النسيان وحاله الغفله،إذن فالذكر لايقع فى مقابل الجهل وعدم العلم حتى نقول بأنّ معنى الذكر هو العلم، ومن هناكان اطلاق العالم على اللّه تعالى صحيح كما تقول الآيه: «وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍعَلِيمٌ»(١).

والقرآن الكريم يذكر هذا المعنى فى آيات متعدده «بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»، وفى سوره البقره الآيه ٢٨٢ يقول: «وَاتَّقُوا اللّه وَيُعَلِّمُكُمْ اللّه وَاللّه بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»وكذلك فى سوره النور الآيات ٣٥ و ۶۴ يقول: «وَيَضْرِبُ اللّه الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللّه بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ».

فالقرآن الكريم يطلق بصراحه كلمه العالم والعليم على اللّه تعالى على نحو الحقيقه، والعقل أيضا يرى أنّ اطلاق كلمه العالم على اللّه تعالى صحيح لأنّ العلم صفه كماليه وصفه وجوديه واللّه تعالى عين الكمال وكل الكمال ولا يمكن

أن تكون هناك صفه وجوديه وكمال إلّا وتوجد هذه الصفه الوجوديه فى اللّه تعالى، فهو كل الكمال والكمال المطلق، ولذلك كان اطلاق العلم على اللّه تعالى صحيح عقلاً، فعلم اللّه هو علم الذاتى، يعنى أنّ علم اللّه هو عين ذات

البارى تعالى لا غير الذات، وعدم العلم وهو الجهل مسلوب بالذات عن اللّه تبارك وتعالى، فمن المحال أن تكون هناك شائبه الجهل فى اللّه تعالى لأنّ اللّه تعالى كل الكمال والكمال المطلق ولا يمكن تصور علم الكمال فى مرتبه

كل الكمال الغير المتناهى.

وأمّا اطلاق كلمه ذاكر «اللّه ذاكر» على اللّه تعالى فغير صحيح على نحوالحقيقه إلّا بالعنايه والقرينه، لأنّ الذكر يقع فى مقابل النسيان الغفله،وتصور النسيان والغفله غير ممكن بالنسبه للذات المقدّسه، ولذا لا يصلح اطلاق ذكر وذاكر على اللّه تعالى حقيقه، وإذا ورد فى القرآن الكريم:

«فَاذْكُرُونِى أَذْكُرْكُمْ...»(٢) ، فهنا توجد قرينه وهى تجانس الكلام، فالتعبير

۱- سوره البقره،الآیه ۲۹.

۲- سوره البقره، الآیه ۱۵۲.

هنا مجازى بعلاقه المجانسه ولا يمكن إطلاق كلمه «ذاكر» على اللّه تعالى على نحو الحقيقه، وذلک من قبيل الآيه الشريفه حكايه عن النبى عيسى عليه السلام

: «تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِکَ إِنَّکَ أَنْتَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ»(۱) ، فاطلاق النفس على ذات البارى تعالى من باب تجانس الكلام وإلّا فإنّ البارى تعالى ليس له نفس.

إذن فلا يجوز اطلاق أهل الذكر على أهل العلم إلّا بقرينه عند الاطلاق والاستعمال، لأنّ أهل اذكر أخص من أهل العلم، وأهل العلم لا يرادف أهل الذكروإثبات الترادف يحتاج إلى دليل وتناسب خاص، فعليه لا يمكن الاستدلال بآيه

السؤال على جواز تقليد أهل العلم، لأنّ مسأله جواز تقليد العالم خارجه تخصصا عن مدلول الآيه الشريفه من جهه مقتضى سياق آيه السؤال الوارده فى بيان أصول

الدين ومعرفه أصول الدين حيث يشترط فيها العلم الوجدانى لا العلم التعبدى.

وكذلک فى كلمات أهل اللغه وأهل الاصطلاح العام والخاص فإنّ معنى أهل الذكر يختلف عن معنى أهل العلم كما هو الحال فى الآيات الروايات فإنّ معنى أهل الذكر فيها يختلف عن معنى أهل العلم، ومن هنا فإنّ آيه السؤال لا تدلّ على

حجيّه خبر الواحد وحجّيه قول المفتى والمجتهد.

أهل الذكر فى الكتاب والسنّه:

إنّ آيه السؤال لا تدلّ على أنّ المراد من أهل الذكر هم علماء أهل الكتاب وذلک من وجوه:

أولاً:إنّ الآيه الشريفه ليس لها اطلاق ليكون عنوان أهل الذكر مترادفا مع أهل العلم حتى يقال بأنّ أهل العلم عام يشمل العالم الكتابى والعالم غيرالكتابى، فالآيه تقول: إذا لم تعلموا بشىء فاسألوا أهل الذكر، والمراد من

أهل الذكر هنا الأئمّه المعصومين عليه السلام .

ثانيا:على فرض وجود اطلاق فى كلمه أهل الذكر بحيث يكون الإمام المعصوم عليه السلام المصداق الأكمل للعالم، فالآيه منصرفه عن السؤال من غيرهم وناظره إلى السؤال من الفرد الأكمل والأعلم وهو الإمام المعصوم عليه السلام .

ثالثا:وجود قرينه فى هذه الآيه الشريفه على أنّ المراد من أهل الذكر هم الأئمّه عليهم السلام لأنّه ورد فى ذيل هذه الآيه: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ * بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنزَلْنَا إِلَيْکَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»(۲) . فهنا نرى أنّ اللّه تعالى لم يرجع الناس إلى أهل الكتاب للسؤال منهم، بل يقول: إنّ أهل الذكر هم الأشخاص الذين يعلمون بالكتب السماويه ويخاطب النبى بأننا قد أنزلنا عليک الذكر «القرآن» لتبيّن للناس الحقائق والتعاليم السماويه وليتفكروا فى الآيات الإلهيّه وما جاء به النبى من حقائق ومن علامات النبوه حتى يؤمنوا به.

۱- سوره المائده، الآیه ۱۱۶.

۲- سوره النحل،الآیه ۴۳ و ۴۴.

إذن فالآیه تأمر الناس بالرجوع إلی أهل الذکر العلماء بالکتب

السماویه (التوراه، الانجیل، الزبور، صحف ابراهیم) لیفهموا الحقائق السماویه والحکمه فی الخلق ومسائل الدنیا والآخره ولیؤمنوا بالتوحیدوالنبوه، ولا شک بأنّ الأئمّه المعصومین علیهم السلام عالمون بجمیع الکتب

السماویه التی أنزلها اللّه تعالی علی الأنبیاء السابقین وهم خزان علم اللّه وکهفه الحصین.

یقول الإمام علی علیه السلام : «واللّه لو ثنیت لی الوساده لحکمت بین أهل الانجیل بالانجیل وبین أهل التوراه بالتوراه وأهل القرآن بالقرآن حتی ینادی کل کتاب: واللّه علیَّ قضی بحکم اللّه»(۱) .

والآیه الشریفه تقول: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»أی ارجعوا إلی العالم بالکتب السماویه واسألوا منه لتعلموا الحقیقه.

رابعا:علی فرض أننا قلنا بأنّ سیاق الآیه الشریفه ظاهر فی أنّ المراد من أهل الذکر هم علماء أهل الکتاب ولکن الروایات الصحیحه السند فی الکافی وفی عیون

أخبار الرضا علیه السلام تقرر أنّ المراد من أهل الذکر هم الأئمّه المعصومین علیهم السلام ، وهذه الروایات فضلًا عن کونها مفسّره وشارحه لآیه السؤال،فإنّها تخصص ظاهر الآیه الشریفه وتبیّن أنّ أهل الذکر هم الأئمّه علیهم السلام

الروایه الأولی:قال أبو عبداللّه علیه السلام : «الذکر محمّد

صلی الله علیه و آله ونحن أهله المسؤولون»(۲) .

وحینئذٍ فإنّ اللّه تعالی أرجع الناس إلی أهل البیت علیهم السلام لیتعرفوا علی حقائق دینهم ویسألوا منهم مسائلهم وأحکامهم لا أن یتوجهوا إلی الآخرین ویسألوا منهم ویبتلوا بالانحراف والضلاله.

الروایه الثانیه:محمد بن یحیی، عن محمد بن الحسین، صفوان بن یحیی، عن العلاء بن وزین، عن محمّد بن مسلم، عن أبی جعفر علیه السلام قال: «إنّ من

عندنا یزعمون أنّ قول اللّه عزّ وجلّ «فاسألوا أهل الذکر إن کنتم لا تعلمون»،أنّهم الیهود والنصاری، قال علیه السلام : إذا یدعونکم إلی دینهم، قال الإمام علیه السلام : وأشار بیده إلی صدره، نحن أهل الذکر ونحن

۱- التکامل فی الإسلام.

۲- اصول الکافی، ج۱، ص ۲۱۱، ح ۲.

المسؤولون»(۱) .

فهذه الروايه تصرح بأنّ أهل الذكر هم الأئمّه المعصومين عليهم السلام ، أى أنّ الأئمّه عليهم السلام المصداق التعيينى لأهل الذكر، لا أنّ الحكم الكلى للآيه

ورد على عنوان أهل العلم وأنّ الأئمّه مصداق أكمل لأهل العلم من باب تطبيق الكلى على الفرد الخارجى.

الروايه الثالثه:ما نقله الشيخ الصدوق فى عيون أخبار الرضا عليه السلام أنّه حضر الرضا عليه السلام مجلس المأمون بمرو، وقد اجتمع فى مجلسه جماعه من علماء أهل العراق والخراسان وعلماء أهل الكتاب مثل الجاثليق عالم النصارى، رأس الجالوت عالم اليهود وهربز عالم الزرادشتيه ودار الحديث عن الكتب السماويه وسائر المسائل المتعلقه بأديان أهل الكتاب ودين الإسلام فأجاب الإمام عليه السلام عن جميع الأسئله المطروحه كلٌّ حسب مذهبه ومن ذلك سئل عن أهل الذكر فى القرآن من هم ؟ فقال الإمام عليه السلام : نحن أهل الذكرالذين قال اللّه عزّوجلّ: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَتَعْلَمُونَ»(۲) فنحن أهل الذكر فسألوا إن كنتم لا تعلمون.

فقال العلماء: إنّما عنى اللّه بذلك اليهود والنصارى. فقال أبوالحسن عليه السلام : سبحان اللّه فهل يجوز ذلك؟ إذ يدعونا إلى دينهم ويقولون إنّه أفضل من دين الإسلام «وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ا لْاءِسْلَ-مِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى الْاءَخِرَهِ مِنَ ا لْخَسِرِينَ»(۳) .

فقال المأمون: فهل عندك فى ذلك شرح بخلاف ما قالوه يا أبا الحسن.

فقال أبو الحسن عليه السلام : «نعم، الذكر رسول اللّه صلى الله عليه و آله ونحن أهله وذلك بيّن فى كتاب اللّه عزّوجلّ حيث يقول فى سوره الطلاق «فَاتَّقُواْ

اللَّهَ يَـآأُوْلِى ا لْاءَلْبَبِ الَّذِينَ ءَامَنُواْ قَدْ أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا * رَّسُولاًيَتْلُواْ عَلَيْكُمْ ءَايَتِ اللَّهِ مُبَيِّنَتٍ...»(۴) . فالذكر رسول اللّه صلى الله عليه و آله ونحن أهله»(۵) .

الروايه الرابعه:عن معاويه بن عمار الدهنى، عن محمّد بن على بن الحسين عليه السلام فى قول اللّه عزّ وجلّ: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ»،قال أبا جعفر عليه السلام : «نحن أهل الذكر»(۶) .

الروايه الخامسه:عن أبى عبداللّه عليه السلام فى قول اللّه عزّ وجلّ:«فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ»، قال: «هم آل محمّد صلّى اللّه عليه

وآله فعليهم أن يسألوهم»(۷) .

ص: ۵۸

۱- أصول الكافى، ج۱، ص ۲۱۱، باب أهل الذكر، الحديث ۷.

٢- سوره النحل، الآيه ۴٣.

٣- سوره آل عمران، الآيه ٨۵.

۴- سوره الطلاق، الآيه ١٠ و١١.

۵- عيون أخبار الرضا، ج١، ص ٢٣٩.

۶- الارشاد، ج٢، ص ١۶٢.

٧- بصائر الدرجات، ص ٣٩.

الروايه السادسه:عن على عليه السلام أنّه سئل عن أهل الذكر؟ قال: «نحن أهل الذكر».

وعن أبى جعفر محمد بن على عليه السلام أنّه سئل فقال مثل ذلك(۱) .

الروايه السابعه:عن ابن عباس فى قوله تعالى: «فَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ...» قال: «هو محمّد وعلى وفاطمه والحسن والحسين عليهم السلام وهم أهل الذكر والعلم

والبيان وهم أهل بيت النبوه ومعدن الرساله»(۲) .

فهذه الروايات تدلّ بأجمعها على أنّ المراد من أهل الذكر الأئمّه المعصومين عليهم السلام ، ولا يوجد دليل معتبر على أنّ المراد من أهل الذكر فى الآيه الشريفه هم علماء أهل الكتاب، بل قام الدليل والبرهان على خلافه، وعلى فرض أنّ مقتضى سياق آيه السؤال أنّ أهل الذكر هم علماء أهل الكتاب ولكنّ هناك روايات صحيحه السند تفسّر وتخصص هذه الآيه الشريفه بأنّ المراد من أهل الذكر

هم الأئمّه عليهم السلام ، وقد صرّح الأئمّه المعصومون عليهم السلام فى روايات متعدده بأنّ المراد من أهل الذكر «نحن».

معطيات آيه السؤال:

وحاصل البحث فى مورد آيه السؤال أمور:

۱ - إنّ آيه السؤال لا تدلّ على الحجيّه التعبديه لخبر الواحد وفتوى المفتى،لأنّ لآيه تقول إذا لم تعلموا بشىء فاسألوا أهل الذكر حتى تحصلوا على العلم بالمسؤول عنه، وبقرينه سياق الآيه الشريفه فإنّهاظاهره فى تحصيل العلم الوجدانى فى مورد السؤال.

۱- دعائم الإسلام، ج۱، ص ۲۸.

۲- بحار الأنوار، ج۲۳، ص ۸۵.

۲ – إنّ آیه السؤال لا تـدلّ علی أنّ المراد من أهل الذکر هم علماء أهل الکتاب، أو المراد من الذکر هو خصوص التوراه، مضافا إلی وجود روایات معتبره تفسّر فی معنی أهل الذکر الوارد فی هذه الآیه بالأئمّه المعصومین علیهم السلام وهناک قرینه فی نفس هـذه الآـیه الشـریفه علی أنّ المراد من أهل الـذکر لیس هم علماءأهل الکتاب، لأنّه ورد فی ذیل الآیه المـذکوره: «وَأَنزَلْنَا إِلَیْکَ الـذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَـا نُزِّلَ إِلَیْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ یَتَفَکَّرُونَ»، فـالمراد من الـذکر فی الآـیه الشـریفه إمّا خصوص القرآن الکریم کما تقول الآیه: «وَأَنزَلْنَا إِلَیْکَ الذِّکْرَ...»أو تقول الآیه الأخری: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»(۱) .

ولکن لماذا ورد التعبیر عن القرآن الکریم بالذکر؟

الجواب:لوجود التناسب بین الـذکر والتوجه القلبی فی قولنا: إنّ فلان تذکّربقلبه إلی هذه المسأله، وکذلک بالذکر اللسانی حیث یقال عن حقیقه التهلیل والتسبیح أن یذکر الإنسان بلسانه: الحمد للّه، سبحان اللّه، لا إله إلاّ

اللّه. وهذا هو الذکر اللسانی، وبما أنّ القرآن الکریم بیان لحقائق عالم الوجود وعالم المعنی، ولذلک اطلق علیه الذکر.

فـالقرآن ذکر، أی أنّه مظهر ومـبیّن حقـائق عـالم الخلقه ومبیّن لقوانین الشـریعه الإلـهیّه، وعلیه فـالمراد من الـذکر فی هـذه الآـیه الشـریفه «وَأَنزَلْنَا إِلَیْکَ الذِّکْرَ...»هو القرآن من أجل أن یبیّن النبی صـلی الله علیه و آله الحقائق الإلهیّه والتعالیم السـماویه للناس، «...وَلَعَلَّهُمْ یَتَفَکَّرُونَ»لکی یتفکروا فی حقائق المبدأ والمعاد وسائر حقائق الإیمان الأخری.

أو أنّ المراد مـن الـذکر مطلـق الکتـب السـماویه، فعنـدما یـأمر القرآن بـالسؤال مـن أهـل الـذکر أی السـؤال عن تلـک الحقـائق المذکوره فی کتب السماویه، فالذکر هنا

مطلق، ویشـمل جمیع الکتب السـماویه (القرآن، التوراه، الانجیل، الزبور، الصـحف و...) وعلی هـذه الأساس فإنّ السؤال من أهل الذکر یعنی السؤال من النبی

الأکرم صلی الله علیه و آله والأئمّه المعصومین علیهم السلام الذین هم أهل الکتب السماویه والعالمون بجمیع الکتب السماویه.

۳ – بالنسبه لمعنی أهل الذکر فی اللغه والاصـطلاح، سواء فی اصـطلاح العرف الخاص أم العام، فإنّ أهل الذکر لیس مترادفا مع أهل العلم، وما ورد فی الآیه: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ»فأهل الذکر هنا أخص من أهل

العلم، ویعنی العالم الحافظ والمتـذکر بالمسائل والحقائق ولا یطرأ علیه نسیان، وهـذه هو أهل الـذکر، فالآیه الشـریفه تأمر الناس بالرجوع إلی أهل الذکر لیلتفتوا للحقائق وهذا الکلام کنایه عن الأئمّه علیهم السلام لأنّ

علمهم علم حضوری بجمیع حقائق التکوینیه والتشریعیه ولا طریق للسهو النسیان إلی علمهم.

۴ – إنّ شأن نزول آیه السؤال هو مورد أصول الدین ومسأله النبوه، وحینئذٍفیشترط فی مورد أصول الدین العلم الوجدانی لا العلم المطلق الذی یشمل العلم

الوجدانی والعلم التعبدی التقلیدی.

ص: ۶۰

۱- سوره الحجرات، الآیه ۹.

۵ – إنّ الآیه الشریفه لا اطلاق لها فی المسؤول من هو، فهنا ثلاثه أشیاء:

السائل «الشخص الذی یرید أن یسأل المسأله» والمسؤول عنه «الشیء الذی یرادالاستفهام والسؤال عنه» والمسؤول «الشخص الذی یسأل منه» فالمسؤول فی هذه الآیه الشریفه هم الأئمّه المعصومین علیهم السلام علی نحو التعین، فالأئمّه هم المصداق التعیینی لأهل الذکر ویجب علی الناس الرجوع إلیهم فی مسائلهم لأنّهم هم أهل الذکر.

۶ – الدلیل علی أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله والأئمّه الهدی علیهم السلام هم أهل الذکر الروایات الوارده فی هذا الشأن وکذلک الآیه الشریفه فی آیه الطلاق حیث تبیّن أنّ الذکر هو رسول اللّه صلی الله علیه و آله والأئمّه هم أهل الذکر وأهل بیت النبی صلی الله علیه و آله ، فإذا لم تعلموا بشیء من الأشیاء فاسألوا أهل رسول

اللّه صلی الله علیه و آله ، ولذلک یجب علی الناس اتباع النبی وأهل بیته علیهم السلام .

۷ – الدلیل الآخر ما ورد فی الآیه الشریفه: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»(۱) . حیث تقرر أنّ الذکر هو القرآن، ویجب علی الناس السؤال من أهل الذکر، یعنی أهل القرآن، وأهل القرآن هم أئمّه الهدی علیهم السلام ، لأنّهم هم المخاطبون الحقیقیون للقرآن، وأهل البیت أدری بما فی البیت.

۸ – المراد من الذکر عند اللّه هو القرآن والکتب السماویه، وقد ورد فی بعض الروایات أنّ الذکر عند اللّه، والمراد من ذلک هو الکتب السماویه (القرآن، التوراه، الانجیل، الزبور، الصحف وسائر الکتب السماویه) وعلی ضوء ذلک فآیه

السؤال تقول: إذا لم تعلموا بشیء فاسألوا أهل الذکر، أی العلماء بالکتب السماویه، ولا شک أنّ العلماء بالکتب السماویه لیسوا سوی أهل البیت علیهم السلام فهم المفسّرون الحقیقیون للقرآن الکریم.

والمراد من أنّ الأئمّه علیهم السلام علماء بالکتب السماویه هو ما ورد عن الإمام علی علیه السلام : «واللّه لو ثنیت لی الوساده لحکمت بین أهل الانجیل بانجیلهم وبین أهل التوراه بالتوراه وأهل القرآن بالقرآن حتی ینادی کل کتاب واللّه علیّ قضی بحکم اللّه»(۲) .

وعلی أیه حال سواءً قلنا إنّ المراد من الذکر هم الأئمّه، أم قلنا إنّ المرادمنه القرآن، أم الکتب السماویه، أم خصوص الإسلام، أم النبی الأکرم صلی الله علیه و آله فإنّ جمیع هذه المعانی لا تتنافی فیما بینها، لأنّ الأئمّه هم أهل الإسلام وأهل القرآن وأهل الکتب السماویه وأهل البیت وأهل

۱– سوره الحجرات، الآیه ۹.

۲– التکامل فی الإسلام.

الـذكر، فجميع هـذه المصـاديق للـذكر تطبيقـا وتعيينـا عليهمـا. وعليه فـإنّ آيه السؤال تبيّن للناس المرجعيه الـدينيه والعلميه للنبى الأـكرم صـلى الله عليه و آله وأهـل بيته الطـاهرين عليهم السـلام ، وأنّ اللّه تعـالى قـد أمر النـاس فى هـذه الآيه الشـريفه بمراجعه القرآن والعتره فى جميع الأموروتحصيل الحقائق الدينيه من المنهل الصحيح والمفسّر الحقيقى للقرآن وهـم الأئمّه عليهم السلام.

النتيجه:إنّ الاستدلال بالآيات الشريفه وآيه السؤال على حجيّه فتوى المجتهد غير تام، لا بلحاظ الإقتضاء والدلاله فقط ليس بتمام كما تبيّن آنفا، مضافاإلى وجود المانع من الإقتضاء والدلاله لأنّ شأن نزول الآيه الشريفه يختص

بمورد أصول الدين.

ويمكن التمسك بهذه الآيه لإثبات أصول الدين ومعرفه علائم النبوه لنبى الإسـلام صـلى الله عليه و آله وبديهى أنّ معرفه أصول الدين وعلائم النبوه تستدعى العلم الوجدانى لا العلم التعبدى والتقليد، وكذلك النصوص الشرعيه

الخاصه التى تقرر بأنّ المراد من أهل الذكر هم الأئمّه عليهم السلام ، وهى مانعه من التمسك بالاطلاق.

هـذا تمام الكلام فى موضوع الاسـتدلال بالآيات على جواز التقليـد، وقد تبيّن أنّ الاسـتدلال بالآيات على جواز التقليد تعبدا غير تام إلاّ فى مورد حصول العلم من قول المنذر.

قال اللّه تبارك وتعالى «إِنَّمَا يُرِيدُ اللّه ُلِيُذْهِبَ عَنْكُمْ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرا»(۱)

الفصل الحادى عشر

اشاره

الروايات الداله على جواز

الرجوع إلى العالم والفقيه عند التحيّر

۱- سوره الأحزاب، الآيه ۳۳.

وعدم العلم بالأحكام

الاستدلال بالروايات على جواز التقليد:

أمّا بالنسبه للروايات التى تـدلّ على جواز التقليـد من المجتهـد وتـدلّ على حجيّه الفتوى فهى كثيره وإن لم تكن هـذه الروايات متواتره لفظا ومعنىً فهى متواتره إجمالاً، ويمكن القول إنّ هـذه الروايـات فى مقـام الإرشـاد إلى حكم العقل والعقلاء فى مورد جواز التقليد وتبعيه العالم.

ومعنى التواتر الإجمالى هو أن يكون لدينا قطع ويقين بصدور إحدى هذه الروايات أو بعضها عن المعصوم بوصفها حجّه شرعيه، وهذه الروايات على طوائف متعدده:

منهـا:الروايـات التى ورد فيهـا عنوان «ثقه» من قبيل ما ورد عن أبى الحسن عليه السـلام حيث سـئل عن الرجوع إلى العمرى وابنه وأنّه ثقه فقال الإمام: نعم ثقه، وهكذا ما ورد عن الإمام من أنّ يونس بن عبدالرحمن وزكريا بن آدم

فارجعوا إليهما فى معرفه أحكام الدين.

وبيان ذلك:ما وراه الكلينى عن محمّـد بن عبـداللّه الحميرى ومحمّـد بن يحيى جميعا عن عبداللّه بن جعفر الحميرى، عن أحمد بن اسحاق عن أبى الحسن عليه السلام قال: سألته وقلت: من أعامل، أو عمن آخذ وقول من أقبل؟ فقال:

«العمرى ثقه، فما أدى إليك فعنى يؤدى وما قال لك فعنى يقول فاسمع له واطع فإنّه الثقه المأمون».

أخبرنى أبو على أنّه سـأل أبـا محمـد (الإمـام الحسن العسـكرى عليه السـلام) مثـل ذلك، فقال له: «العمرى وابنه يقاتان فما أديا إليك عنّى يؤديان وما قالا لك فعنّى يقولان فاسمع لهما واطعهما فإنّهما ثقتان المأمونان»(۱) .

وهذه الروايه صـحيحه من حيث السـند لأنّ أحمد بن اسحاق شيخ القميين ومن أصحاب أبى محمد الإمام الحسن العسكرى عليه السلام ، والمراد من العمرى عثمان بن

سعيد العمرى وابنه محمّد بن عثمان العمرى، وكليهما من النوّاب الخاصين للناحيه المقدّسه فى زمان الغيبه الصغرى، وحينئذٍ فهل أنّ هذه الروايه فى مقام جعل الحجيّه التعبديه لروايه العمرى وابنه كما ذكر البعض ذلك وأنّ هذه

الروايه فى مقام بيان حجيّه خبر الواحد ولا ترتبط بقبول فتوى المجتهد والرجوع إلى المفتى والمجتهد، لأنّ جمله «فما أديا إليك عنّى فعنّى يؤديـان»ظـاهره فى نقل الروايه عن الإمام ولا تـدل على قبول الفتوى ولا الرجوع المفتى، أو أنّ هـذه الروايه ليست فى مقام جعل الحجيّه التعبديه للفتوى؟

۱- الكافى، ج۱، كتاب الحجّه، ص ۳۲۹؛ الوسائل، ج۱۸ باب ۱۱ من أبواب صفات القاضى، ح۴.

هـذان احتمالان، والاحتمال الثالث أنّ هذه الروايه بمنزله تقرير وإمضاء لسيره العقلاء حيث إنّ العقلاء يتحركون بدافع إرتكازى للعمل بقول الثقه وقول الأمين، والأمر فيها معلّل حيث يقول: إعمل بقولهما، فإنّهما ثقتان ومأمونان،

فالإمام يعلل الرجوع إليهما لأنّهما ثقتان ومأمونان وهذا الكلام يدلّ على إمضاء الأمر الارتكازى المذكور، وأنّ العمرى وابنه هما مصداق تلك الكبرى الكليه الارتكازيه وهى قبول قول الثقه.

وعلى أساس هـذا الاحتمال فإنّ هـذه الروايه تـدلّ على إمضاء سيره العقلاء على العمل بقول الثقه وأنّ العقلاء يرون قوله حجّه، وفى هذه الصوره هل تكون الروايه دليلاً على حجّيه روايه الثقه أو دليلًا على حجّيه فتوى هذين الشخصين (العمرى وابنه) أو أنّ الروايه دليل على حجّيه الروايه من جهه، وحجّيه فتوى الثقه من جهه أخرى؟

يمكن القول إنّ الروايه تعتبر دليلاً على حجّيه كـل منهما، أى أنّها دليل على حجّيه الروايه ودليل على حجّيه فتوى الأمين والثقه، لأنّ الفتوى فى عصرالمعصومين عليهم السـلام كانت قليله المؤنه ولم تكن مثل زمان الغيبه والمشكلات التى حدثت بسبب غيبه المعصوم عليه السلام أو بسبب تقطيع الروايات وأمثال ذلك.

وعلى ضوء ذلـك فـإذا نقل الراوى فى عصـر المعصوم عليه السـلام الروايه بقصـدالحكايه عن الإمام وأنّه ينقل كلام الإمام فقط، كانت روايه، وإذا كان الراوى ينقل الروايه بقصـد فهم الحكم الشـرعى من كلام الإمام فهى فتوى، وعليه يمكن إسـتظهار العموم من هـذه الروايه وبالتالى فهى تـدلّ على حجّيه خبر الواحـد الثقه من جهه، وكـذلك تدلّ على حجّيه فتوى المفتى الثقه من جهه أخرى.

ومنها:روايه اسحاق بن يعقوب فى كتاب اكمال الدين وتمام النعمه للشـيخ الصدوق رحمه الله ، عن محمّد بن محمّد بن عصام، عن محمّد بن يعقوب، عن اسحاق بن يعقوب

قال: سألت محمّـد بن عثمان العمرى أن يوصل لى كتابا قد سألت فيه عن مسائل اشـكلت علىَّ، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام : «وأمّا ما

سألت عنه أرشـدك اللّه وثبّتـك – إلى أن قـال – وأمّا الحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلى رواه حـديثنا، فإنّهم حجّتى عليكم وأنا حجّه اللّه، وأمّا محمّد بن عثمان العمرى فرضى اللّه عنه وعن أبيه من قبل، فإنّه ثقتى وكتابه كتابى»(1).

وقـد اسـتدل بهـذه الروايه الموقعه على حجّيه الفتوى وحجّيه ولايه الفقيه أيضا،ومن جهه السـند فهذه الروايه تتضـمن اسحاق بن يعقوب الذى لم يرد توثيقه، غايه

۱– وسائل الشيعه، ج۱۸، باب ۹ من أبواب صفات القاضى. ح۹.

الأمر أنّ الكلينى فى الكافى اهتم به، فإذا اكتفى البعض بهذه المقدار فالأمر سهل وإلاّ فالروايه من جهه السند مورد تأمل وتوقف.

وأمّا من حيث الدلاله فأولاً:إنّ هذه الروايه مورد تأمل، لأنّها تقول: «أمّا الحوادث الواقعه...» حيث يمكن استظهار أنّ الحوادث الواقعه هى أمور جزئيه من قبيل المخاصمه وحفظ مال اليتيم وأموال القصّر و...، وفى هذه الحوادث الجزئيه

يتمّ الرجوع إلى رواه أحاديثنا وقبول قول الراوى فى هذه الحوادث الجزئيه ولاتدلّ على حجيّه قول الفقيه، لأنّ هذه الروايه تقرر، أمّا الحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا، لكنّها لا تدلّ على وجوب قبول بيان الأحكام

الكليه من راوى الحديث وأنّكم ارجعوا فى فهم الأحكام الشرعيه وأحكام الدين إلى الرواه، وأنّ فتواهم حجّه عليكم، فعندما يكون مورد الروايه الموقعه هوالرجوع إلى الرواه فى الأحكام الجزئيه فهى لا تدلّ على حجيّه قول الفقيه

وفتوى المفتى.

ثانيا:إذا كانت الحوادث الوارده فى كلام الإمام عليه السلام واقعه ابتداءً وقال الإمام، بأنّكم ارجعوا فى الحوادث الواقعه إلى راوى الحديث فالاستدلال بهذه الروايه على حجيّه الفتوى تام، ولكن الأمر ليس كذلك، لأنّ العباره مسبوقه برساله من اسحاق بن يعقوب الذى كتب إلى إمام العصر عليه السلام بعض المسائل المشكله وحوادث الواقعه، وسأله إلى مَن يرجع فيها.

هنا يوجد احتمال بأنّ المراد من الحوادث الواقعه هى الأمور الكليه أعم من الأحكام وغير الأحكام، وأعم من تلك الحوادث المذكوره فى ذلك الرساله أوتشمل الحوادث التى لم تذكر فى الرساله فينبغى الرجوع فيها إلى رواه

أحاديثنا، وهناك احتمال أن تكون الالف واللّام فى «الحوادث» للجنس وتدلّ على مطلق الحوادث الكليه التى يجب الرجوع إلى رواه الحديث، ويحتمل أن تكون

الألف واللّام فى «الحوادث» للعهد، ويقصد منها المسائل المعلومه والمذكوره فى رساله اسحاق بن يعقوب للإمام عليه السلام حيث أمره بالرجوع فى هذه الحوادث إلى رواه الحديث.

النتيجه:مع وجود احتمال أن تكون الألف واللاّم فى كلمه «الحوادث» للعهد فإنّه يشكل الاستدلال بهذه الروايه لإثبات جواز التقليد وإثبات ولايه الفقيه.

إنّ قلت:إنّ الإمام صاحب الزمان عليه السلام علل الرجوع بالقول: «بإنّهم حجّتى عليكم وأنا حجّه اللّه عليهم» ولازم حجّيه العلماء والفقهاء هو حجيّه قولهم وفتاوهم، ومن خلال الملازمه بين ارجاع الإمام لرواه الأحاديث فى الحوادث

الواقعه وقول الإمام فإنّهم حجتى عليكم يمكننا ومن خلال القرينه الحاليه استنباط أنّ المراد هو العمل بالفتوى ولازمه حجيّه قبول قول المفتى وحجيّه فتواه.

الجواب:إنّ معنی الحجیّه فی الحقیقه ما یکون فی مقام الاحتجاج والاستدلال مایحتجّ بها واستفاده حجّیه قول العلماء علی الناس من کلام الإمام علیه السلام

یعنی أنّ اللّه تعالی یحتج بوجود الإمام صاحب العصر علیه السلام علی

ص: ۶۵

العلماء، والإمام بـدوره يحتـج على الناس بوجود العلماء بينهم لأنّ العلماء هم ثقتى ومعتمـدى والمبيّنين لأحكام الشـرع كما ورد فى الروايه، فحينئـذٍ ينبغى النظر إلى حـدود دائره الوثاقه ودائره مسؤوليه عمل هؤلاء الفقهاء والعلماء،وتكون حجّيه كلامه بحدود دائره وثاقتهم.

وأمّا أنّ كلامهم ووثاقتهم بشـكل مطلق وفى جميع الحوادث حجّه فهـذا مشـكل، لوجود شـبهه أنّ تكون الألف واللّام للعهد فى «أمّا الحوادث الواقعه» وما لم يحرزدائره حجّيه وثاقه العلماء ولم يحرز الاطلاق والتعميم فى كلام الروايه

فالإستدلال بهذه الروايه لإثبات حجّيه قول الفقيه غير تام.

إنّ قلت:يمكن القول بـأنّ المراد بـالحوادث هنـا هى الحوادث الجزئيه والمعهوده،ولكنّ هـذا المعنى كمـا يقول علماء الأصول لا يكون مخصـصا للمورد، ولـذا يمكن القول إنّ المراد منه الرجوع فى الحوادث الواقعه إلى العلماء بشـكل مطلق حيث إنّ الرجوع معلل والمعلل عام، ولذلک يمكن استظهار أنّ دائره حجّيه قول العلماءفى كل واقعه له اطلاق وعموم.

الجواب:نعم، إنّ المورد لا يخصص الوارد، ولكنّه فى صوره أن يكون الدليل الوارد مطلق وعام من البدايه، وأمّا إذا كان من أول الأمر مردد بين الجنسـيه والعهـديه، وهل أنّ الـدليل الوارد هنا ناظر إلى مورد خاص أو أنّه مطلق ففى هـذه الصوره لا يكون هـذا الكلام تاما ولا يـدلّ على أنّ المورد غير مخصـص، بل يمكن القول فى هذه الصوره بعدم وجود اطلاق أساسا، لأنّ الكلام مردد بين الجزئيه والكليه، ولذلک فعند الشک لا يمكن التمسک بالاطلاق، والتمسک بالاطلاق هنا

فى مورد الفرد المردد هو تمسک بالعام فى الشبهه المصداقيه.

إذن فالروايه الموقعه ضـعيفه من جهه السـند لأنّ اسـحاق بن يعقوب مجهول وكذلک محل إشـكال وتأمل من حيث الدلاله، فلا يمكن التمسک بها لإثبات جواز تقليد

المجتهد ولإثبات ولايه الفقيه، وطبعا مسأله ولايه الفقيه تختلف عن مسأله جواز التقليد.

ومنها:روايه على بن المسـيب الهمـدانى حيث يسأل الإمام الرضا عليه السـلام عمن يأخذ معالم دينه، فقال له الإمام: من زكريا بن آدم القمى: «ما وراه على بن المسـيب الهمدانى قال: قلت: للرضا عليه السلام شقتى بعيده ولست أصل إليک فى كل وقت فممن آخـذ معـالم دينى؟ قـال الإمام عليه السـلام : «من زكريا بن آدم القمى المأمون على الـدين والـدنيا»، قال على بن المسـيب: فلّما انصرفت قدمناإلى زكريا بن آدم وسألته عمّا احتجت إليه»(۱) .

وطبعا فهـذه الروايه مورد إشـكال من حيث السـند ومن حيث الـدلاله، وبالرغم من أنّ الروايه من حيث الـدلاله سواءً «أخـذ» فيها بعنوان الروايه أو بعنوان الفتوى كلاهما مصداق للآخذ، ولكن لقائل أن يقول: إنّه على فرض تماميه سند

الروايه فإنّها تدلّ على حجّيه خبر الواحد ولا تدلّ على حجّيه الفتوى. وعليه فهذه الروايه قابله للمناقشه سندا ودلالهً.

ومن الروايات التى تدلّ على جواز الإفتاء ما رواه الشيخ الطوسى عن أبى جعفر

١- وسائل الشيعه، ج١٨، ص ١٠٧ الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، ح ٢٧.

الباقر علیه السلام أنّه قال لأبان بن تغلب: «اجلس فی مسجد المدینه وافتی الناس فإنّی أجب أن یری فی شیعتی مثلک»(۱) .

وهذه الروایه مرسله من حیث السند ولکنّه من حیث الدلاله جیده، حیث إنّ الإمام علیه السلام یصرّح بذکر أشخاص معینین مثل أبان بن تغلب ویأمره بالافتاء للناس وبیان الأحکام، وبالدلاله الالتزامیه علی هذا الأمر

فإنّها تدلّ علی حجیّه قول المفتی، وإلاّ فإنّ الأمر بالافتاء للناس مع عدم لزوم قبول الفتوی من قِبلهم یستلزم اللغویه وهو محال.

ومنها:ما وراه الکشی بسنده ورواه الصدوق أیضا فی علل الشرائع عن معاذ بن مسلم النحوی عن أبی عبداللّه علیه السلام قال الإمام: «بلغنی أنّک تقعد فی

الجامع فتفتی للناس؟ قلت: نعم وأردت أسألک عن ذلک قبل أن أخرج، إنّی أقعد فی المسجد فیجی ء الرجل فیسألنی عن الشیء فإذا عرفته بالخلاف لکم أخبرته بما

یفعلون، ویجیء الرجل أعرفه بمودّتکم وحبّکم فأخبره بما جاء عنکم، ویجی ء الرجل لا أعرفه ولا أدری من هو فأقول جاء عن فلان کذا، فأُدخل قولکم فیمابین ذلک، فقال لی الإمام علیه السلام : «اصنع کذا فإنّی کذا اصنع»(۲) .

وهذه الروایه من جهه السند مرسله إلاّ أن یقال بالاعتماد علی رجال ابن أبی عمیر فإنّه لا یروی ولا یرسل إلاّ عن ثقه.

ومنها:روایه الاحتجاج للطبرسی وکذلک الروایه المنقوله فی التفسیر المنسوب إلی الإمام الحسن والعسکری علیه السلام حیث یقول: «من کان من الفقهاء صائنا

لنفسه، حافظا لدینه، مخالفا علی هواه، مطیعا لأمر مولاه فللعوام أن یقلّدوه وذلک لا یکون إلاّ بعض الفقهاء الشیعه لا جمیعهم»(۳) .

والروایه من حیث السند مرسله ومجهوله بالرغم من أنّها من حیث الدلاله مطلقه وتشمل حجیّه قول الفقیه مطلقا سواء کان قوله مفیدا للاطمئنان أو غیر مفیدفبمقتضی اطلاق الروایه یکون قول الفقیه حجّه تعبدا، ومع ذلک فإنّ الروایه تواجه إشکالات متعدده من جهه الدلاله:

أولاً:أشکل البعض کالمرحوم الکمبانی أنّها تدلّ علی حجیّه نقل الفقیه الجامع للشرائط للروایه «من کان من الفقهاء صائنا لنفسه، حافظا لدینه، مخالفا علی

۱- الفهرست، للشیخ الطوسی، ص ۴۱.

۲- وسائل الشیعه، ج۱۸، ص ۱۰۸، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، ح ۳۶.

۳- الاحتجاج، للطبرسی، ص۲۲۵.

هواه، مطيعا لأمر مولاه فللعوام أن يقلِّدوه»وهـذا يـدلّ على لزوم التبعيه للفقيه فى مورد نقل الروايه، لأنّ الفتوى التى كانت سائـده فى عصـر المعصومين عليهم السـلام كانت على شكل نقل الروايه من المعصوم لا الإفتاء بالرأى ونقل الرأى، إذن فهذه الروايه لا تدلّ على حجيّه رأى وفتوى الفقيه بل تدلّ على حجيّه الخبر والروايه التى ينقلها الفقيه الجامع للشرائط عن الإمام عليه السلام .

ثانيا:إنّ التقليـد ليس متقوما بالتبعيه للرأى، فكما يشـمل التقليـد للتبعيه للرأى فكذلك يشـمل التبعيه للروايه، فهذا كانت شـخص تابعا للراوى فى مورد نقل الروايه فيصدق عليه أيضا مفهوم التقليد، وعليه فجمله «فللعوام أن

يقلِّدوه»تدلّ على التقليد فى الروايه لا قبول الفتوى.

وطبعـا فـالجواب عن هـذه الشـبهه واضـح لأنّ الراوى فى عصـر المعصوم عليه السـلام كما كان ينقل الروايه كـذلك كان ينقل الفتوى، وقد صرّح فى بعض الروايات بنقل الفتوى مثل روايه أبان بن تغلب عن الإمام حيث يأمر الإمام عليه السلام

أبان: «اجلس فى مسـجد المـدينه وافتى الناس...». وفى عصـر المعصومين عليهم السـلام كان النقل من قِبل الرواه لا يختص بنقل الروايه بل يشمل نقل الفتوى أيضا، وعليه فالتقليد أعم من التبعيه للراوى فى مقام الروايه

والتبعيه للمفتى والفقيه فى مقام الفتوى.

ثالثا:الإشـكال الأساسـى الوارد على هـذه الروايه هو أنّ التقليـد فى الروايه مطلق، وعليه فاطلاق الروايه على جواز التقليـد، يشـمل جوازالتقليـد فى أصول الدين أيضا، لأنّ قوله «فللعوام أن يقلِّدوه». مطلق ويشـمل جواز التقليد فى أصول الدين وفى فروع الدين، وبالضروره العقليه لا يجوز

التقليـد فى معرفه أصول الدين، ولذلك لا يمكن التمسك بهذه الروايه لإثبات جواز التقليد، لأنّ الروايه من حيث السـند مرسـله ومجهوله ومن حيث الدلاله غيرتامه.

ومنها:ما رواه الرضا عليه السلام عن آبائه قال رسول اللّه

صلى الله عليه و آله : «اللهم ارحـم خلفـائى - ثلاث مرات - فقيـل له: يارسول اللّه ومَن خلفاؤك؟ قال: «الـذين يأتون من بعـدى ويروون عن أحاديثى وسنّتى فيعلّمونها الناس من بعدى»(١) .

والروايه من جهه السـند مورد تأمل فبعض كالشـيخ الصـدوق فى من لا يحضـره الفقيه يرى بأنّ سـندها معتبر، وبعض آخر ذهب إلى عدم وثاقه الراوى، وعليه فإنّ هذه الروايه من حيث السند مجمله.

أمّا من حيث الدلاله فالروايه فى مقام تعريف خلفاء رسول اللّه صلى الله عليه و آله ، فلقائل أن يقول إنّ خلفاء رسول اللّه

صلى الله عليه و آله هم الأـئمّه المعصومون عليهم السـلام ، والروايه لا ترتبط بجعل الحجيّه لقول الفقيه تعبّـدا، لأنّ الآيه الشـريفه فى جعل الخلافه الإلهيّه لآدم «إِنِّى جَاعِلٌ فِى الْأَرْضِ خَلِيفَةً...»(٢) ، تقرر أنّ المناط فى جعل الخلافه

هو العلم بحقائق الأشیاء «وَعَلَّمَ آدَمَ الْاءَسْمَاءَ کُلَّهَا...»^(۳) .

وبعـد أن علّم اللّه تعـالی حقائق الأشـیاء لأدم وسأل الملائکه عن هـذه الحقائق،لم یسـتطیعوا الجواب عنها وأجاب آدم عنها فقال تعالی: «قَالَ إِنِّی

ص: ۶۸

۱- وسائل الشیعه، ج۱۸، الباب ۸ من أبواب صفات القاضی، ح ۵۳.

۲- سوره البقره، الآیه ۳۰.

۳- سوره البقره، الآیه ۳۱.

أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ»أی نحن نعلم من يصلح لمقام الخلافه والولايه، والملائكه فی بدايه الأمر إعترضوا علی جعل الخلافه لآدم عليه السلام «قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ»وبعد ذلك انتبه الملائكه إلی أنّ اللّه تعالی أعلم حيث يجعل الخلافه لآدم: «اللّه أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ...»(۱) .

والمقصود من ذلک أنّ هذه الآيه الشريفه تقرر الحكمه فی جعل الخلافه الإلهيّه لآدم عليه السلام بلحاظ علمه بحقائق الأشياء لا العلم بخصوص بيان الأحكام والفتوی، والعلم بحقائق الأشياء من امتيازات الأئمّه عليهم السلام أيضا،

فعليه يمكن القول إنّ هذه الروايه فی مقام بيان معالم خلفاء رسول اللّه صلی الله عليه و آله وأنّ خلفاء رسول اللّه صلی الله عليه و آله عالمون بحقائق الأشياء وأمور العالم والإنسان وبيان الأحكام وحينئذٍ لا ربط لهابالحجّيه التعبديه لفتوی الفقيه.

ومنها:خبر عبدالسلام بن صالح الهروی: قال سمعت الرضا عليه السلام يقول:

«رحم اللّه عبدا أحيی أمرنا»،قلت: وكيف يحيی أمركم؟ قال: «يتعلّم علومناويعلّمها الناس»(۲) .

وهذه الروايه فی مقام بيان وتعليم وتعلّم أمر الأئمّه عليهم السلام وإحياء أمرهم، ولا تدلّ علی حجيّه قول المجتهد تعبّدا.

ومنها:ما رواه الكشی بسنده عن سليمان بن خالد قال: سمعت أبا عبداللّه عليه السلام يقول: «ما أجد أحد أحيی ذكرنا وأحاديث أبی إلّا زراره، وأبوبصيرليث المرادی، ومحمّد بن مسلم، وبريد بن معاويه العجلی، ولولا هؤلاء ما كان

أحدا يستنبط هذا، هؤلاء حفاظ الدين وأُمناء أبی عليه السلام علی حلال اللّه وحرامه»(۳) .

وهذه الروايه من حيث السند صحيحه وأمّا من حيث الدلاله فيمكن القول: إنّ هذه الروايه ليست فی مقام جعل الحجيّه التعبديه لخبر الثقه أو لفتوی الفقيه، بل فی مقام إمضاء السيره العقلائيه، وأنّ العقلاء يعملون بخبر الثقه، وكلام

۱- سوره الانعام،الآيه ۱۲۴.

۲- وسائل الشيعه، ج۱۸۸، ص ۱۰۲، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، ح ۱۱.

۳- وسائل الشيعه، ج۱۸۸، ص ۱۰۲، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، ح۲۱.

الإمـام هنـا فی مقـام تعیین خبر الثقه وهم الأصـحاب الخـاصون للإمامین الصادقین وأنّهم حفّاظ دین اللّه والاُمناء علی حلال اللّه وحرامه، وعلیه فإنّ هذه الروایه لا تدلّ علی الحجیّه التعبدیه لفتوی الفقیه.

هذه هی الطائفه الأولی من الروایات التی استدل بها علی حجیّه قول الفقیه وجواز تقلیده سندا ودلاله فیهما، فتأمل.

الطـائفه الثانیه:ما ورد من أنّ الأئمّه أمروا أصـحابهم بصـراحه بالافتاء للناس،من قبیل أمر الإمام الباقر علیه السـلام لأبان بن التغلب فی المدینه «وافتی الناس...» ولازم الأمر بالافتاء حجیّه فتوی الفقیه وقبول کلامه، وإلّا فإنّ

الأمر بالفتوی بدون قبول فتوی الفقیه یستلزم اللغویه، وهکذا روایه معاذ بن مسلم کما سبق بیانها.

ومنها:ما فی نهـج البلاغه فی کتاب علی علیه السـلام إلی القثم بن عباس وهوعامله علی مکه: «أمّا بعد فأقم للناس الحج وذکرهم بأیّام اللّه واجلس لهم العصرین فافتی المستفتی وعلِّم الجاهل وذاکر العالِم»(۱) .

النتیجه:أنّ المسـتفاد من مجموع هـذه الروایات الداله علی الإفتاء، جوازالعمل بتلک الفتوی، وإلّا إذا کان الإمام علیه السـلام یأمر أصحابه وفقهاءذلک الزمان بالإفتاء ولم تکن تلک الفتوی ملزمه للناس ولا یجب قبولها کان

ذلک خلاف الحکمه ویستلزم اللغویه وکلام الحکیم مصون عن اللغویه.

الطائفه الثالثه:ما دلّ علی حرمه الفتوی بغیر علم إذ تدلّ بالمفهوم علی جوازالإفتاء بالعلم.

منهـا:مـا رواه الصـدوق رحمه الله فی معـانی الأخبار بسـنده عن حمزه بن حمران قال: سـمعت أباعبـداللّه علیه السـلام یقول: «من اسـتأکل بعلمه افتقر، قلت:إنّ فی شـیعتک قومـا یتحملون علومکم ویبثونهـا فی شـیعتکم فلاـ یعـدمون منهم البروالصـله والإکرام. فقـال: «لیس أولئـک بمسـتأکلین إنّمـا ذاک الـذی یفـتی بغیر علم ولاـ هـدی من اللّه تعـالی، لیبطـل به الحقوق طمعـا فی حطـام الدنیا»(۲) .

ومنها:مـا رواه الکلینی بسـند صـحیح عن أبی عبیـده قـال: قال أبوجعفرعلیه السـلام : «من أفتی الناس بغیر علم ولا هـدی من اللّه تعالی لعنته ملائکه الرحمه وملائکه العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتیاه»(۳) .

فهنا نری أنّ هذه الروایات تنهی عن الفتوی بغیر علم، ویستفاد من مفهومهاجواز الفتوی عن علم وعن دلیل وحجّه.

الطائفه الرابعه:ما دلّ علی أنّ الإفتاء کان متعارفا فی عصر الحضور ولم یردع عنه الأئمّه المعصومون علیهم السلام .

۱- نهج البلاغه، الفیض الکاشانی، ص ۱۶۰۲.

۲- وسائل الشیعه، ج۱۸، ص ۹، الباب ۴ من أبواب صفات القاضی، ح ۱۲.

٣- المصدر السابق، ح ١.

فمنهـا:خبر علی بن اسـباط قـال: قلت: للرضا علیه السـلام : یحـدث الأمر لا أجدبـدّا من معرفته ولیس فی البلـد الـذی أنا فیه أحد استفتیه من موالیک؟

فقال علیه السلام : «ائت فقیه البلد فاستفتیه من أمرک فإذا أفتاک بشیء فخذبخلافه فإنّ الحق فیه»(۱) .

فنری فی هـذه الروایه أنّ الإمام علیه السـلام أمره بأن یأخذ بخلاف الفتوی لفقیه البلد، ویتبیّن من ذلک أنّ فقیه البلد لم یکن من شیعه أهل البیت علیهم السلام وهذه الروایه وغیرها من الروایات تقرر إمضاء الإمام لأصل الإفتاء وجواز الأخذ به.

الطائفه الخامسه:ما دلّ علی ارجاع أمر القضاء إلی الفقهاء من الشیعه ووجوب قبول قولهم.

فمنها:مقبوله عمر بن حنظله، محمّد بن یعقوب، عن محمّد بن یحیی، عن محمّد بن الحسین، عن محمّد بن عیسـی، عن صـفوان بن یحیی، عن داود بن الحصین، عن عمر بن

حنظله قـال: سـألت أباعبـداللّه علیه السـلام عن رجلین من أصـحابنا بینهمامنـازعه فی دَین أو میراث، فتحاکما إلی السـلطان وإلی القضـات أیحل ذلک؟ قال علیه السـلام : «من تحاکم إلیهم فی حق أو باطل فإنّما تحاکم إلی الطاغوت، ومایحکم له فإنّما یأخذ سحتا وإن کان حقا ثابتا له، لأنّه أخذ بحکم الطاغوت وماأمر اللّه أن یکفر به، قال اللّه تعالی: یریدون أن یتحاکموا إلی الطاغوت وقد اُمروا أن یکفروا به، قلت: فکیف یصنعان؟ قال: ینظران إلی من کان منکم

ممَّن قـد روی حـدیثنا ونظر فی حلالنا وحرامنا وعرف أحکامنا فلیرضوا به حکمافإنّی قد جعلته علیکم حاکما فإذا حکم بحکمنا فلم یقبل منه فإنّما استخف بحکم اللّه وعلینا رد، والرادّ علینا الرادّ علی اللّه تعالی وهو علی حدّ شرک

باللّه»(۲) .

ومنها: خبر أبی خدیجه وفیه: «اجعلوا بینکم رجلًا ممن قد عرف حلالنا وحرامنافانّی قد جعلته قاضیا»(۳) .

وتقریب الاستدلال بهذه الروایه أنّ القضاء یلازم الفتیا، أی أنّ المجتهد لا

۱- وسائل الشیعه، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، ح ۲۳.
۲- المصدر السابق، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، ح ۱.
۳- وسائل الشیعه، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، ح ۶.

يكون قضاؤه نافذا ولا يجوز نقضه إلّا مع كون افتائه نافذا أيضا.

ولكن الاستدلال بما ورد فى هذه الروايات ومن الملازمه بين القضاء والإفتاءعلى حجيّه الفتوى، مورد تأمل حيث يرد عليه:

أنّه لاـ توجد مثل هـذه الملازمه بين حجيّه القضاء وحجيّه الفتوى، لأنّه باب القضاء وباب الإفتاء يختلفان من حيث المناط والملاك، وكذلك من حيث الحكم،ومن حيث المورد.

فالمناط فى باب القضاء فصل الخصومه وقطع النزاع، ولذلك لا يجوز الاحتياط فى مورد القضاء، لأنّ القاضى يجب أن يحكم بحديّه ليتمكن من فصل النزاع والخصومه لاـ أن يحتاط ويتردد بحيث يؤدى ذلك إلى استمرار الخصومه، وهذا خلافا لباب الفتوى حيث المناط فيها الاستنباط وبيان الحكم الإلهى وأنّ المجتهد يخبر عن أنّ هذا العمل هل هو واجب أم لا، مستحب أم لا؟ و...الخ ومن جهه أخرى يختلف القضاء عن الفتوى من حيث الحكم، ففى باب القضاء هناك

انشاء وإلزام للحكم يعنى أنّ القاضى يريد إلزام المقضى عليه بهذا الحكم ولذلك لاـ يجوز نقض حكم القاضى، سواء كان المقضى عليه مجتهدا أم غير مجتهد،وهذا خلافا لباب الفتوى التى هى إخبار عن الحكم الإلهى لا إنشاء وإلزام

للحكم، فالمجتهد يهتم فى عمله بالإخبارعن حكم اللّه تعالى فى أنّ الصلاه واجبه والصوم واجب والحج واجب، ولذلك فالمجتهد يمكنه أن يخبر عن الحكم الشرعى خلافا للمجتهد الآخر، ويكون حكم هذا المجتهد حجّه فقط على مقلّده دون المجتهد، وهذا بخلاف الحكم فى باب

القضاء فإنّ حكم القاضى نافذ على المقلِّد وعلى المجتهد أيضا ولذلك فلو أصدرالقاضى المجتهد حكما ضد مجتهد آخر أو لصالحه فيجب قبوله على ذلك المجتهدولا يحق له نقضه، نعم يجوز له نقد أصل منشأ الحكم، وهذا شىء آخر حيث يمكن أن يقول إنّ مدارك الحكم غير تامه أو أنّ هذا الحكم مخالف للأدله الشرعيه،وهذا المعنى لا يساوق نقض أصل القضاء والحكم.

ومن جهه ثالثه، فإنّ القضاء والإفتاء يختلفان فى المورد أيضا، لأنّ القضاءعباره عن إنشاء وإلزام الحكم ويدور نوعا فى الموارد الجزئيه، فالقاضى يقول إنّ هذا البستان لزيد وتلك الدار لعمرو وهكذا، خلافا لما فى الفتوى حيث إنّ

المجتهد يبيّن الحكم الشرعى الكلى.

وعندما يختلف باب القضاء عن باب الإفتاء فى جميع الجهات المذكوره فحينئذٍ لايمكن بعنوان الملازمه القول بأنّه إذا كان قضاء المجتهد جائزا، فتوى المجتهدجائزه أيضا وحجّه، لأنّه لا توجد مثل هذه الملازمه بين حجّيه ونفوذ القضاء

وبين حجيّه الفتوى ونفوذها.

حاصل استدلال على مشروعيه التقليد:

تقدم الاستدلال على حجيّه قول الفقيه بوجوه متعدده لفظيه ولبيه، أمّا الأدله

اللفظيه فتتكون من الآيات والروايات الشريفه، فالآيات عباره عن: آيه النفروآيه السؤال وكذلك آيات أخرى تمت مناقشتها فيما سبق.

أمّا الاستدلال بآيه النفر فيرد عليه:

أولاً:إنّها فى مقام تعليم وتعلّم الأحكام ونشر التعاليم الـدينيه لا فى مقام جعل الحكم التعبـدى والتأسيسـى لخبر والواحد أو لقول الفقيه.

ثانيا:إنّ آيه النفر وارده فى معرفه الإمامه فى أصول الـدين، ومعلوم أنّ المعرفه فى أصول الدين يعتبر فيها العلم الوجدانى لا العلم التقليد والتعبدى.

ثالثا:يمكن القول إنّ آيه النفر إنّما تـدلّ على حجيّه قول المنـذر إذا كان انـذاره مفيـدا للعلم والاطمئنان، وأمّا حجيّه انذار المنذر مطلقا سواء كان مفيدا للعلم والوثوق للآخرين أم غير مفيد لهم فإنّ مثل هذا الاطلاق لايستفاد من الآيه الشريفه، لأنّ اطلاق الآيه يقول إنّ التفقّه فى الدين واجب،

ومعارف الـدين أعم من أصول الـدين وفروع الـدين، وفى معرفه أصول الـدين يعتبرتوفر العلم الوجدانى، وهكذا فى فروع الدين أيضا فإذا كان قول المنذر مفيداللعلم فحينئذٍ يجب قبوله وإلاّ فلا.

إذن فالاستدلال بـآيه النفر لاـ يمكنهـا إثبـات الحجيّه التعبـديه والتأسيسـيه لقول الفقيه للمقلِّد إلاّ فى مورد حصول العلم من قول المنذر.

وهكذا الحال فى آيه السؤال فإنّها لا تدلّ على حجيّه قول خبر الثقه ولا تدلّ على حجيّه قول الفقيه والمفتى لأنّه:

أولاً:إنّ هذه الآيه الشريفه تأمر بالسؤال من أهل الذكر فى الأمور التى لاتعلمون بها، وهذا لا يدلّ على وجوب قبول قول المجيب والعالم تعبدا.

ثانيـا:إنّ آيه السؤال تـدلّ على أنّكم إذا لم تعلموا بشـىء فاسألوا من أهـل الـذكرحتى يحصل لكم العلم بـذلك شـىء، فوجوب السؤال مقدّمه لتحصيل العلم بالمسأله،

وهذا لا يدلّ على وجوب قبول قول المجيب تعبدا ولو

كـان على خلاـف الواقع، لأـنّ البحث فى مورد حجيّه الفتوى هو أن يكون قول المجتهـد حجّه تعبـديه شـرعا، سواء كـان مطابقا للواقع أم مخالفا للواقع، ومثلهذه الحجيّه التعبديه المطلقه لقول المجيب والمفتى لا تستفاد من الآيه

الشريفه مورد البحث.

و على فرض أنّ الآـيه تـدلّ على حجيّه قول المجيب فـإنّ ذلـك فى صوره أن يكون قوله مفيـدا للعلم والاطمئنـان للسائل وأن لا

یستلزم اللغویه، لأنّ فائده السؤال هو

أن یکون القول موجبا للوثوق الاطمئنان حتی یتحرک السائل للعمل به ویکون هذاالقول حجّه له، فإذا لم یکن قول المجیب باعثا للوثوق والاطمئنان بالمسأله فلا یجب العمل به ولاسیما إذا قلنا إنّ شأن نزول هذه الآیه الشریفه فی مورد السؤال من علماء أهل الکتاب عن علائم نبوه رسول اللّه صلی الله علیه و آله

ص: ۷۳

، فقول علماء أهل الكتاب ليس حجّه تعبديه بل لابدّ فى اعتباره من حصول العلم بمضمونه.

ثالثا:إنّ آيه السؤال تنحصر فى مصداقها بالأئمّه المعصومين عليهم السلام على نحو التعيّن لا مطلق العالم، فالآيه تقول إنّكم إذا لم تعلموا بالحقائق والأحكام الإلهيّه فاسألوا من أهل البيت عليهم السلام ومن رواياتهم لتعلموابتلك الحقائق ولا تبتلوا بالقياس والاستحسان كما ابتلى به الآخرون، إذن فحجّيه قول الفقيه خارجه من هذه الآيه تخصصا، لأنّ معنى ومصداق هذه الآيه منحصر بالأئمّه المعصومين عليهم السلام فالآيه تقول: يجب عليكم إذا لم

تعلموا بشىء أن تسألوا من أهل الذكر، أى يجب عليكم الرجوع إلى أهل البيت عليهم السلام فى هذه المسأله، وعليه فهذه الآيات لا تدلّ على حجّيه قول الفقيه تعبدا.

وهكذا بالنسبه للروايات المختلفه التى ذكرت فى المقام فإنّ استفاده الحجّيه التعبديه لقول الفقيه منها مشكل، لأنّ هذه الروايات إمّا فى مقام بيان حكم القضاء أو فى مقام بيان حكم خبر الثقه، حيث انّ سيره العقلاء تقرر العمل

بخبر الثقه ورجوع العقلاء إلى الثقات من الناس، وهذه الروايات تدلّ على إمضاء هذه السيره العقلائيه.

أو أنّ الروايات فى مقام بيان مصداق الثقات من الرواه حيث يقول الإمام عليه السلام : خذوا معالم دينكم من زكريا بن آدم، ويونس بن عبدالرحمن،ومحمّد بن مسلم، وزراره بن أعين لأنّ هؤلاء ثقات ومأمونون على الدين والدنيا.

والحاصل هذه الروايات أنّه إذا حصل للإنسان وثوق واطمئنان من قول المخبروقول المفتى بالمسأله فحينئذٍ يجوز له العمل بقوله بحكم سيره العقلاء وهذه الروايات لا تدلّ على أنّ قول الفقيه حجّه مطلقا وتعبدا ولو كان مخالفا للواقع

أو لم يورث الوثوق والاطمئنان للمقلِّد، فلا يوجد مثل هذا الاطلاق فى سياق الروايات الشريفه.

النتيجه:إنّ استفاده الحجّيه التعبديه من ظاهر الآيات الروايات يحتاج إلى قرينه، وإلاّ فإنّ سياق الأدله اللفظيه هو إمضاء العمل بخبر الثقه بلحاظ كونه مفيدا للاطمئنان للحكم الواقعى.

النتيجه:

ويتلخص ممّا تقدّم فى مسأله التقليد أمور:

١ – ما معنى التقليد لغه واصطلاحا؟ وقد تفصيل الكلام فى ذلك.

٢ – إنّ التقليد فى اصطلاح الفقهاء له معانى متعدده، والمعانى التى يمكن قبولها أنّ التقليد عباره عن تبعيه الغير قولاً وعملاً، والدليل على ذلك العرف، ففى العرف إذا قال شخص أنّ فلانا يقلّد فلانا فى كلامه أو فى مشيه

فـإنّ ذلـک یعنی أنّه یعمل مثل عمله ویتلفظ مثل تلفظه فی کلامه، والعوام عنـدمایقلِّدون العالم والمجتهـد یعنی أنّهم یتّبعونه فی القول والعمل فیما یفتی به هذا المجتهد فی المسائل الشرعیه.

۳ - یجب التقلیـد فی المسائـل الشـرعیه بالنسبه للعـامی بمقتضـی أدله جواز تقلیـدالعالم، وطبعـا الجواز هنـا بالمعنی الأعم حیث یتناسب مع الوجوب، فهل أنّ وجوب التقلید فی المسائل الدینیه علی العامّی واجب شرعی تعبدی أو واجب تخییری عقلی؟ وفی صوره کونه وجوبا شرعیا فهل أنّ التقلید واجب نفسی، أو واجب طریقی،أو غیری ومقدمی، أو واجب تخییری؟

وقـد سبق الکلام فی مورد وجوب الاحتیـاط ووجوب الاجتهـاد أنّ وجوب الاحتیاط والاجتهاد واجب عقلی تخییری، فکـذلک التقلید الذی هو عِدل وقسِیم الاحتیاط والاجتهاد واجب تخییری وعقلی فی مقام إمتثال الأحکام وفراغ الذمّه من

التکلیف الإلـهی، والجـامع بین هـذه الوجوبات الثلاثه وجوب الاحتیاط ووجوب الاجتهاد ووجوب التقلیـد هو الوجوب التخییری العقلی، لأنّ الواجب علی المکلّف

إمتثـال حکم اللّه تعـالی من خلال الطریق الـذی أمضاه الشارع وهو طریق الامتثال الیقینی والوجـدانی فیما إذا کان للمکلّف علم وجدانی وتفصیلی بالتکلیف ومعلوم أنّ حجّیه العلم ذاتیه، فمن خلال هذا العلم الوجدانی یمتثل

المکلّف التکالیف الإلهیّه.

أو من طریق الاحتیاط إذا لم یکن هناک عسـر وحرج، أو من طریق تقلید العالم بالنسبه للعامی، وکما أنّ أدله حجّیه خبر الواحد تعتبر أنّ خبرالثقه علم بـالواقع، أی أنّه علم عادی وتعبـدی لا علم وجـدانی، فإنّ أدله حجّیه فتوی المجتهـد تعتبر أنّ هـذه الفتوی بمنزله علم بـالواقع وکاشـفه عن الواقع، ونری أیضـا أنّ الشـیعه فی عصـر حضور الأئمه علیهم السـلام کانوا یرجعون فی مسائلهم الشرعیه إلی فقهاء الشیعه وأصحاب الأئمّه أمثال زراره، ومحمّد بن

مسـلم، وبریـد العجلی، ویونس بن عبـدالرحمن، وأبی بصـیر لیث المرادی و... فکـان الرجوع إلیهم فی زمـان الأئمّه أمر متعارف بلحاظ الوثوق والاطمئنان بقولهم وفتواهم حیث إنّ فتواهم فی مسأله معینه کاشفه عن الواقع.

وبعباره أخری، أنّ فتوی هؤلاء الفقهاء کانت مفیده للعلم والوثوق والاطمئنان النفسی ولذلک کانت حجّه وممضاه شرعا، أی أنّ الاطمئنان حجّه عقلائیه، فالعقل

یحکم بأنّ الإنسان إذا اطمأن ووثق بشـی فإنّه یرتّب علیه الأثر ویعمل علی وفقه،والشارع أمضی هذا الاطمئنان العقلائی فی مورد الأحکام الشرعیه ولم یردع عن

هـذا العمـل فی الوثوق والاطمئنـان فی المسائـل الشرعیه، ولم یقـل أیّهـا النـاس لاـتعملوا فی المسائل الشـرعیه والـدینیه بالوثوق الاطمئنان النفسـی، وعدم الردع هذا یکشف عن إمضاء وتأیید الشارع وعلی أنّ الوثوق والاطمئنان النفسـی حجّه شـرعیه کما أنّه حجّه عقلائیه.

وهکـذا فی عصـر غیبه الإمـام صـاحب الزمـان علیه السـلام فلـو حصـل الوثوق والاطمئنـان من صـحه قول الفقیه فی مسـأله دینیه وشـرعیه فیجب العمل بها وهی حجّه بلحاظ أنّها مفیـده للوثوق والاطمئنان ومفیـد للعلم العادی للعامی فی هذه المسأله الشـرعیه، فالفتوی هذه الکاشفه عن الواقع وطریق إلیه من قبیل روایات خبر الثقه حیث إنّ الملاک فی حجیّتها حصول

ص: ۷۵

الاطمئنـان والعلم العـادى بـالواقع من طريق خبر الثقه وهـذا التقليـد ليس تعبـديا، فحينمـا نقول إنّ الـدليل الأصل على حجيّه قول المفتى وقول المجتهد هو سيره العقلاء ففى هذه السيره لا يوجد تعبد بخبر الواحد أو تعبّد فى العمل

بفتوى الفقيه.

إنّ سيره العقلاء تدور مدار الوثوق وعدم الوثوق بالمسأله، فلو أنّ العقلاءحصل لديهم الوثوق والاطمئنان بصحه مسأله معينه من قول المخبر والعـالم فـإنّهم يتحركون على مسـتوى العمـل بها، وإن لم يحصل لـديهم وثوق واطمئنان بالمسأله بل كان الظنّ على خلافها فإنّ العقلاء لا يعملون بقول المخبر والعالم.

۴ – وتقـدم بشـكل إجمـالى أنّ جواز التقليـد أمر مسـلّم وارتكـازى وأنّه مورد إمضاءالشـرع، والأدله الشـرعيه قررت هـذا الأمر إرشادى لذلك الأمر الوجدانى والعقلائى، بلحاظ أنّ تقليد أهل الخبره والعالم فى المسائل المختلفه يوجب

حصول العلم العـادى للمقلِّد بتلـك المسائـل، والأدله الشـرعيه من الآيات والروايات أمضت هـذه السـيره العقلائيه وتعتبر إرشادا لذلك الحكم العقلائى.

أمّا بالنسبه للأدله الشرعيه من الآيات والروايات فقـد تقدّم أنّ إثبات الحجيّه التأسيسـيه والتعبديه لقول الفقيه مشـكل، بحيث إنّ قول المجتهـد حتى لو كـان لايفيـد الاطمئنـان والوثوق للمقلِّد، فـإنّه حجّه تعبـدا ويجب قبوله، لأنّ الاسـتدلال بالآيات والروايات لإثبـات حجيّه قول الفقيه بعضـها يرتبـط بتعليم وتعلم الأحكـام ونشـر الأحكام الإلهيّه مثل آيه النفر، و بعض يرتبط بحصول العلم بالأحكام مثل آيه السؤال، أو أنّ تلك النصوص تعتبر إرشادا لتلك السـيره العقلائيه فى العمل بالخبر الثقه أو تقليد العالم، ولكن فى صوره حصول الاطمئنان من قول الثقه.

أو أنّ تلـك النصوص الشـرعيه فى مقـام بيـان مصـاديق الثقه حيث ورد فى سـياق الروايـات بعض مصاديق الثقات والفقهاء، مثل زراره، محمّد بن مسلم، وأمثالهم

من أصحاب الأئمّه عليهم السلام .

والحاصل:أنّ التقليـد حاله حال خبر الثقه فى كونه حجّه للعامى كما أنّ أدله حجيّه خبر الواحـد وخبر الثقه تعتبر هذا الخبر بمنزله العلم بالواقع فكذلك أدله حجيّه الفتوى نقلاً وعقلاً، لأنّ سيره العقلاء تعود إلى حكم العقل، حيث

يعتبر فتوى المجتهـد علمـا بـالواقع، ومفهوم التقليـد هو التبعيه للغير فى القول والعمـل وعليه فـإنّ التقليـد ليس تعبـدا محضا لقول المجتهد.

إنّ تقليـد العـامى للمجتهـد فى المسائل الـدينيه يعنى أنّ فتوى هـذا المجتهـدوالمفتى مفيـده للعلم العادى للمقلِّد ومفيـده للوثوق والاطمئنان بالحكم الواقعى الإلهى بحيث تكون فتوى المجتهد طريقا وكاشفا عن الواقع فى المسأله

الشـرعيه، وعنـدما يكون التقليـد مفيـدا للعلم العـادى فـإنّ العلم حجّه ولو كـان علمـا عاديـا فـإنّه يملـك نفس الأثر والتأثير للعلم

الوجدانی فی مقام الحجیّه والتنزیل وإمتثال حکم المولی، وأدله حجیّه فتوی المجتهد الجامع للشرائط تعتبر أنّ هذه الفتوی طریقا إلی الواقع، وبسبب أن طریق الاجتهاد وطریق الاحتیاط فی امتثال الأحکام الإلهیّه متعذر علی العامّی، فیجب علیه التحرک من موقع التقلید لامتثال الأحکام الإلهیّه الحقیقیه.

هذا تمام الکلام فی مورد جواز التقلید.

۵ – وقد نسب فی الغنیه إلی ابن زهره أنّه لا یری جواز التقلید، لأنّ إجماع الإمامیه قام علی عدم جواز العمل بغیر العلم، ولا یوجد أحد من فقهاء الإمامیه یقول بجواز رجوع العامی والمستفتی إلی المفتی الذی یحتمل فی

حقّه الوقوع فی الخطأ ومخالفه الواقع. وعلیه فإنّ تقلید العامی للمجتهد قبیح،لأنّ العمل بقوله لیس مفیدا للعلم بالمسأله، ویجب أن یکون العمل بالمسائل الشرعیه والحقائق الدینیه مستندا إلی العلم بالإجماع.

ولکنّ هذا الکلام واضح الخلل والإشکال، لأنّه:

أولاً:إنّ تقلید العامی للمجتهد وکذلک الجاهل للعالم أمر فطری وارتکازی، فالعقلاء فی الموارد التی لا یعلمون بها یرجعون فی تلک المسائل إلی قول أهل الخبره وذلک بالارتکاز العقلائی ویعملون بقوله، وهذه السیره غیر مردوعه بل مورد تقریر وإمضاء المعصوم وبالتالی فهی حجّه.

ثانیا:إنّ تقلید العامی للعالم لیس تعبدا محضا فالعامی یحصل لدیه من قول العالم الوثوق والاطمئنان والعلم العادی بالمسأله، وعندما یحصل الوثوق والاطمئنان بالمسأله من قول العالم فهذا الوثوق والاطمئنان فی نفسه یعتبر

علما عادیا بالواقع وحجّه عقلائیه وهی حجّه شرعیه بامضاء الشارع أیضا.

ثالثا:إنّ ادعاء الإجماع علی عدم جواز تقلید العامی للمجتهد غیر تام، بل إنّ الإجماع علی خلافه، وعلی فرض أن یکون هناک إجماع علی عدم الجواز فإنّ مثل هذا الإجماع فی الأمر العقلی غیر معتبر، لأنّه إجماع مدرکی، والإجماع المعتبر هو الذی یکون کاشفا عن قول المعصوم.

ومن جمله الأدله التی استدل بها علی عدم جواز التقلید، الآیات الناهیه عن العمل بالظنّ وأنّ مقتضی هذه الآیات هو أنّ الظنّ الحاصل من قول المفتی والمجتهد غیر حجّه، «إِنَّ الظَّنَّ لاَ یُغْنِی مِنْ الْحَقِّ شَیْئا إِنَّ اللّه َعَلِیمٌ بِمَایَفْعَلُونَ»(۱) . «وَلاَ تَقْفُ مَا لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ کُلُّ أُوْلَئِکَ کَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً»(۲) .

والنتیجه:إنّه بمقتضی هذه الآیات الناهیه عن العمل بالظن، فالظنّ الحاصل من قول المجتهد للمقلِّد لیس بحجّه.

الجواب: أولاًـ:إنّ الآیات الناهیه تنهی عن تقلید الجهلاء کما هو الحال فی زمان الجاهلیه حیث کانوا یقلّدون ویتبعون آباءهم وأجدادهم فی أعمالهم وعبادتهم للأوثان وفی خرافاتهم الأخری، فالآیه الشریفه تنهی عن مثل هذا

التقلید وعن مثل هذه الظن الحاصل من قول الجهلاء وعمل الجهلاء، لا تقلیدالجاهل للعالم فی موردالأحکام الشرعیه.

١- سوره يونس، الآيه ٣٦.
٢- سوره الإسراء، الآيه ٣٦.

ثانیا:إنّ الآیه الشریفه خارجه عن محل البحث، لأنّ محل البحث هو جواز تقلیدالعامی للمجتهد فی فروعات الأحکام، وأمّا هذه الآیه فإنّها تنهی عن العمل بالظن فی مورد أصول الدین وتقرر أنّ معرفه أصول الدین أمر عقلی، فالآیات

الناهیه إرشاد لحکم العقل بأنّ الظنّ فی مورد اصول الدین لا اعتبار له ولاحجیّه، لأنّ الظن مقترن باحتمال الخلاف، وعندما یکون کذلک لا یطابق الواقع،فتکون المعرفه بأصول الدین من طریق هذا الظنّ غیر مصیبه للواقع وبالتالی

یرتکب المکلّف أمورا خلاف الواقع ویبقی احتمال العقاب موجودا، فهذا الظن غیرحجّه، وأمّا محلّ البحث فهو التقلید والظنّ الحاصل من قول المجتهد فی مورد فروع الدین

والأحکام الفقهیه، فبمقتضی أدله جواز التقلید یکون تقلید العامی للمجتهد فی صوره عدم تمکنه من الاجتهاد والاحتیاط أو یکون الاحتیاط حرجیا علیه،فالتقلید یعتبر طریقا شرعیا لإمتثال الأحکام الإلهیّه.

ثالثا:الاستدلال بآیات الناهیه عن العمل بالظنّ یستلزم بالتالی من وجوده عدمه وهذا ممتنع.

ثمره البحث:

الموضوع الآخر فی المقام هو: هل أنّ مفهوم التقلید عباره عن الالتزام به فتوی الفقیه أو عباره عن العمل بقول الفقیه، وما هی ثمره هذه الاختلاف؟

الجواب:ذکرنا سابقا معانٍ متعدده للتقلید فی اللغه والاصطلاح، ومن جمله المعانی الاصطلاحیه والفقهیه للتقلید معنیان، هما:

١ - أنّ التقلید هو الالتزام بقول الفقیه من أجل العمل به.

٢ - التقلید عباره عن العمل بفتوی الفقیه.

ویترتب علی کلٍّ من هذین التعریفین ثمرتان فی مقام العمل.

أحدهما:فی مورد جواز البقاء علی تقلید المیت وعدم جوازه.

والأخری:جواز العدول من المجتهد الحی إلی مجتهد حی آخر.

فإذا کان التقلید عباره عن الإلتزام بالفتوی للعمل، فبمجرّد الإلتزام وتعلّم الفتوی یتحقق التقلید، فلو مات المجتهد فإنّ البقاء علی تقلیده لا یکون من قبیل التقلید الابتدائی للمیت ویشمله جواز البقاء علی تقلید المیت، وإذاکان التقلید عباره عن العمل بالفتوی، ففی تحقق التقلید

يشترط العمل بالفتوى وبعد العمل بفتوى المجتهد لا_ يجوز العدول إلى مجتهد حي آخر، وإذا كان هذا هو معنى التقليد فالشخص الذى إلتزم بالفتوى فقط ولم يعمل

بها فلا يصدق عليه التقليد، فلو مات المجتهد فإنّ تقليده له سيكون من باب التقليد الابتدائى للميت، وقد ادعى الإجماع على عدم جواز التقليد بالابتدائى للميت، وطبعا فإنّ هذا الإجماع مورد تأمل.

أمّا لو كان مفهوم التقليد عباره عن الالتزام بأن يلتزم المقلِّد بالعمل بقول الفقيه حتى وإن لم يعمل لحدّ الآن، فحينئذٍ لا يجوز له العدول من الحى إلى حى آخر فيم لو لم يعمل بفتواه. وعليه فإنّ النسبه بين التقليد بمعنى الإلتزام

وبين معناه بأنّه عمل، عموم مطلق، أى أنّه فى كل مورد يتحقق العمل فى الخارج فالالتزام متحقق، ولكن ربّما يلتزم المكلّف ولكنّه لا يعمل بالفتوى.

وحينئذٍ إذا قلنا بأنّ معنى التقليد فى اللغه هو جعل القلاده فى عنق الغيرففى هذه الصوره فإنّ المعنى الاصطلاحى للتقليد يتناسب مع العمل، لأنّ المقلِّد يضع مسؤوليه عمله فى عنق المجتهد، وهكذا إذا قلنا إنّ معنى التقليد عباره عن التبعيه للغير كما تقرر ذلك وقامت بعض الشواهد لتأييد أنّ مفهوم التقليدعباره عن التبعيه للغير قولاً وعملاً وعرفا، ففى نظر العرف فالشخص الذى يقلِّدغيره فى صوته ونطقه أو فى مشيه بأن يمشى مثله فإنّ العرف يقول بأنّ هذا الشخص يقلِّد فلانا فى كلامه ومشيه، وعليه فإنّ مفهوم التقليد عباره التبعيه العمليه لقول الغير، وهذا المعنى يتناسب أيضا مع العمل.

وذهب بعض إلى أنّ التقليد عباره عن الالتزام بفتوى الغير بلحاظ أنّه مصحح لعمل المقلِّد، فلو لم يكن هناك التزام بفتوى المجتهد فإنّ العمل الذى يأتى به المقلِّد لا يكون صحيحا، وهذا كلام يواجه بعض الإشكال والنقد، فهل أنّ

المقصود من الصحه، الصحه الواقعيه أو الصحه الظاهريه؟

إذا كان المراد الصحه الواقعيه فى مورد العمل فالصحه الواقعيه تقتضى مطابقه العمل للواقع وموافقته له، وإذا كان المراد من الصحه، الصحه الظاهريه فالصحه الظاهريه هو أن يقع العمل مطابقا للحجّه الشرعيه للمولى، والالتزام

وعدم الالتزام بفتوى الغير لا دخل له، لا فى الصحه الواقعيه للعمل ولا فى الصحه الظاهريه للعمل حيث قلنا بأنّها تقتضى الموافقه لحجيّه المولى.

ولكن يمكن القول: إنّ معنى التقليد مهما كان فإنّ الالتزام أو العمل أو التبعيه أو اسناد صحه العمل وأمثال ذلك لا ربط لها بحجّيه الفتوى، وعندمايكون مقتضى الأدله الشرعيه النقليه والعقليه جعل الشارع المقدّس الحجيّه لفتوى المجتهد فهذا مطلق ويشمل حال حياه المجتهد وموته، ففتوى المجتهدمطلقا حجّه سواء كان معنى التقليد هو الالتزام أو العمل بالفتوى فهو صحيح على الاطلاق، وإذا كانت حجيّه فتوى المجتهد مقيده ومشروطه بحال الحياه أو

بحالات أخرى فالتبعيه له تكون مقيده أيضا بهذا القيد سواء قلنا إنّ معنى التقليد هو الالتزام بفتوى الغير أو العمل بالفتوى.

النتیجه:إنّ المعیـار فی جواز العـدول وعـدم جواز العـدول والبقاء وعـدم البقاء هو اعتبار حجیّه الفتوی من حیث الاطلاق والتقیید بقیود معینه، ولا یختلف معنی التقلید فیما یرتبط بحجیّه فتوی المجتهد.

ص: ۷۹

تعمیم الحجیّه:

بعد إثبات مشروعیه التقلید، فإذا أفتی جمیع الفقهاء بفتوی واحده فی مسأله معینه فبحکم أدله حجیّه الفتوی فإنّ فتوی جمیع الفقهاء تکون حجّه علی السواء،لأنّ أدله حجیّه الفتوی تشمل جمیع فتاوی المجتهدین فی صوره عدم الاختلاف فی مسأله معینه، فلا ترجیح لأحدهم علی الآخر، فتکون فتوی کل واحدٍ منهم حجّه بالاستقلال، لأنّ کل واحده من هذه الفتوی مشموله لأدله حجیّه الفتوی.

وبتعبیر آخر إنّ الشارع المقدّس جعل الحجیّه للکلّی الطبیعی لفتوی المجتهد فی مورد بیان الأحکام، وهذا الکلی الطبیعی صادق علی فتوی کل فرد فرد من هؤلاء

المجتهدین، فتقلید کلّ واحد منهم مشمول لأدله حجیّه الفتوی.

ولکن إذا کان المجتهدون مختلفین فی الفتوی فی مسأله معینه فإذا لم یکن هناک مرجح لأحدهم علی الآخرین فی الأعلمیه والموافقه للاحتیاط، ففی هذه الصوره

تکون وظیفه المقلِّد الاحتیاط، مثلاً یقول أحد المجتهدین: إنّ قراءه السوره فی الصلاه واجبه ویقول المجتهد الآخر: یستحب قراءه السوره فی الصلاه،فالاحتیاط یقتضی هنا أن یصلّی المکلّف مع الإتیان بالسوره، وإذا لم یکن

الاحتیاط میسورا فالتخییر، فإذا کان مرجح فی المقام لبعض هذه الفتاوی فإنّه یأخذ بذلک المرجح، ویقلِّد تلک الفتوی.

هذا تمام الکلام فی مسأله جواز التقلید بعد ذلک نبحث فی مَن یجب تقلیده ومَن تتوفر فیه شروط جواز التقلید بحیث یجوز للعامی تقلیده،ولذلک فالبحث، اللاحق إن شاء اللّه یرتبط بشروط المجتهد من الحیاه والأعلمیه والعداله والعقل والبلوغ والرجولیه والإیمان والمروه والحریه

والاجتهاد المطلق وطهاره المولد و...

قال اللّه تبارک وتعالی «یَرْفَعْ اللّه ُالَّذِینَ آمَنُوا مِنْکُمْ وَالَّذِینَ أُوتُواالْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللّه ُبِمَا تَعْمَلُونَ خَبِیرٌ»(۱)

۱- سوره المجادله، الآیه ۱۱.

الفصل الثانی عشر:شروط المجتهد وتنفیذ الاجتهاد

الحیاه

موضوع البحث هنا فی شـروط جواز تقلید المجتهد وتنفیذ اجتهاد المجتهد، ومن جمله الشروط حیاه المفتی، وهذا البحث له أثر مهم فی الفقه سواء علی المستوی

العلمی أم علی المستوی العملی، وفی اشتراط حیاه المجتهد هناک ثلاثه أقوال:

۱ - ذهب مشهور الفقهاء إلی اشتراط حیاه المجتهد مطلقا.

۲ - ذهب المحدّثون والمیرزا القمی وکذلک أهل السنّه إلی عدم اشتراط حیاه المجتهد مطلقا(۱) .

۳ - وذهب جمع من المحققین المتـأخرین إلی القول بالتفصـیل، ففی التقلیدالابتـدائی یشـترط حیـاه المجتهـد، ولکن فی التقلید الاستمراری والبقاء علی التقلید لا یشترط حیاه المجتهد(۲) .

وبشکل عام فالبحث فی هذه المسأله من جهتین:

إحداها:من جهه جواز وعدم تقلید المیت ابتداءا.

والأخری:من حیث جواز تقلیـد اسـتمرارا، والجواز هنا یراد منه المعنی الأعم الـذی یتجانس مع الوجوب أیضا، لا الجواز بالمعنی الأخص وهو الاباحه فی مقابل الوجوب الاستحباب والکراهیه وهو أحد الأحکام التکلیفیه الخمسه.

أمّا بالنسبه للجهه الأولی فالبحث یقع فی مرحلتین:

إحداها:ما هی وظیفه المقلِّد فی مرتبه تقلید المیت مع غض النظر عن فتوی المجتهد والمفتی فی المسأله؟

۱- جامع الشتات، ج۲، ص ۴۲۰.

۲- مصباح الأصول، ج ۴، ص ۵۴۸.

والأخرى: ما هى وظيفه المجتهد بالنسبه لاستنباط أدله جواز تقليد الميت؟

وبالنسبه للمرحله الأولى فلقائل أن يقول:انّ المقلِّد وبحكم عقله يرى نفسه مخيّرا بين التعيين والتخيير فى الحجيّه ويحتمل جواز تقليد الحى تعيينا، وأمّاجواز تقليد الميت فليس على نحو التعيين، لاحتمال اشتراط الحياه فى حجيّه رأى المجتهد، وحينئذٍ يقال إنّ أصاله التعيين حاكمه على التخيير، إذن ففى دوران الأمر بين مقطوع الحجيّه، وهو فتوى المجتهد الحى ومشكوك الحجيّه وهو فتوى

الميت، فالمتعين بلا شك ترجيح مقطوع الحجيّه عند دروان الأمر بين مقطوع الحجيّه ومشكوك الحجيّه.

نقد ومناقشه:

ولكنّ هذا الكلام فيه تأمل، فتقدم المجتهد الحى إنّما يكون له وجه فيما إذاكان المجتهد الحى والميت متساويين من جميع الجهات ولا أرجحيه وأفضليه لأحدهما على الآخرى، ولكن إذا قلنا بأنّ المجتهد الميت أعلم وأفضل فحينئذٍ

يكون احتمال الحجيّه التعينيه فى فتوى الميت أرجح من الحى بسبب الأعلميه،ومقتضى القاعده فى المقام أنّ المجتهد يحتاط ولا يقلِد المجتهد الحى.

النتيجه:بالنسبه للجهه الأولى فوظيفه المقلِّد التفصيل، فإن لم يكن هناك أى ترجيح بين المجتهد الحى والميت فالعقل يحكم بأنّ أصاله التعيين الحى فى هذاالمورد لحاكمه، وإلاّ فإن كانت هناك جهه أفضليه للميت على الحى فإنّ وظيفه المقلِّد الاحتياط فى المسائل الشرعيه، بل يمكن القول: إذا كان المعيار هوالأعلميه فقول الميت أرجح حينئذٍ وأصاله التعيين تؤيد قول الميت.

أمّا بالنسبه للجهه الثانيه وبيان وظيفه المجتهد وفتواه بالنسبه لجواز تقليدالميت، فلابدّ من ملاحظه هذا الأمر وهو أنّ اشتراط الحياه لجواز التقليد وصل إلى حدّ الإجماع كما ادعاه بعض الأكابر كالشهيد الأول فى كتاب الذكرى، وأنّ

التقليد الابتدائى للميت غير جائز إجماعا.

ولكنّ انعقاد مثل هذا الإجماع فى المقام مورد تأمل ولا يمكن القول بأنّ هذه المسأله الخلافيه قد وصلت إلى حدّ الإجماع، بل يمكن القول بالشهره فيها لأنّ

الإخباريين والميرزا القمى وأهل السنّه يخالفون هذا القول ويرون جواز تقليدالميت اطلاقا، وفى مثل هذه الحال ومع وجود المخالف من الأكابر من الفقهاءفكيف ينعقد الإجماع؟

أمّا من ذهب إلى جواز التقليد الميت ابتداءً فإنّ هذا القول يمكن بحثه من جهات ثلاث:

فتاره:من جهه مبنائيه من قبيل رأى الإخباريين والميرزا القمى.

وأخرى:من جهه إطلاقات أدله جواز التقليد.

وثالثه:من جهه استصحاب الحجّيه، حيث إنّ المجتهد عندما كان حيّا كانت فتواه حجّه يقينا، ونشك بعد موته فی الحجّيه فيجری استصحاب حجّيه الفتوی، وسيأتی

الكلام فی هذه الوجوه لاحقا ومورد النقد والمناقشه فيها.

أما قول الميرزا القمى رحمه الله فيمكن البحث فيه من جهتين:

أولاً:فى مبناه من أنّ باب العلم والعلمى مسدود فى عصر الغيبه، ويقول: فى ظرف الإنسداد المطلق يكون الظنّ حجّه سواء حصل هذا الظنّ من قول المجتهد الحى أو

حصل الظنّ من قول المجتهد الميت، وهذه الحجّيه للظن ثابته عقلاً ـ وشرعا على مستوى الحكومه أو على مستوى الكشف، فعندما يحصل الظنّ من قول الميت فهو حجّه،

وحينئذٍ يجوز التقليد الابتدائى للميت.

ثانيا:إنّ الميرزا القمى يرى حجّيه ظواهر القرآن لمن قصد افهامه بالخصوص وهو حجّه للمشافهين فى مجلس خطاب رسول اللّه صلى الله عليه و آله «إنّما يعرف القرآن من خوطب به» وأمّا لمن لم يقصد افهامه ولغير المشافهين فى زمان

الخطاب فالظنّ الحاصل من ظاهر القرآن هو من باب الظنّ المطلق والظنّ الإنسدادى وهو حجّه لا من باب الظنّ الخاص.

ولكن هذا المبنى بدوره محل إشكال وتأمل أيضا.

القول الثانى، لعدم اشتراط حياه المجتهد وجواز تقليدالميت قول الإخباريين الذى ينكرون رجوع العامى إلى فتوى المفتى واستنباط المجتهد، ولا يرون حجّيه لقول المجتهد من باب القاعده العقليه العقلائيه فى رجوع الجاهل إلى العالم بل يرونه بدعه.

إذن فتقليد العامى للمجتهد إنّما يصحّ فى نظر الإخباريين إذا كان المجتهدراويالحديث، فالفقيه الذى يروى أحاديث الإمام المعصوم عليه السلام فكلامه حجّه، والشاهد على هذا الأمر التوقيع الشريف لاسحاق بن يعقوب حيث يقول

الإمام عليه السلام فيه: «وأمّا الحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا فإنّهم حجّتى عليكم وأنا حجّه اللّه عليهم»(١) .

وحينئذٍ لا ـ فرق فى حجّيه الروايه بين الحى والميت، فإذا كانت الراوى ينقل الروايه عن الإمام كان قوله حجّه سواء كان الراوى حيّا أم ميتا، إذن فلا مانع من الرجوع إلى فتوى الميت ابتداءً.

النتيجه:على أساس كلام الميرزا القمى وكلام الإخباريين لا ـ يشترط حياه المجتهد فى حجّيه الفتوى بل يجوز تقليد المجتهد الميت ابتداءً.

ونوقش فيه أنّ قول الميرزا القمى رحمه الله مردود سواء من جهه المبنى أوالبناء، فمن حيث المبنى فكلامه غير تام، لأنّ مبناه يقوم على إنسداد العلم

والعلمى ويبتنى على انكار حجّيه ظاهر القرآن لمن لم يقصد افهامه، والحال أنّ باب العلم والعلمى مفتوح وباب الاجتهاد مفتوح وكذلك فإنّ ظاهر القرآن حجّه مطلقا سواء لمن قصد افهامه أم لم يقصد افهامه.

والدلیل علی ذلک السیره العقلائیه غیر المردوعه التی تقرر أنّ الظنّ الحاصل من الظواهر حجّه مطلقا، وعندما یکون المبنی باطلًا یعنی عدم صحه انسداد باب

ص: ۸۳

۱- وسائل الشیعه، ج۱۸، باب ۹ من أبواب صفات القاضی. ح۹.

العلم والعلمی، فمن الطبیعی أن یکون البناء باطلاً أیضا، أی القول بأنّ فتوی المجتهد حجّه للمقلّد من باب الظنّ المطلق ولذلک فإنّ تقلید المیت إنتداءً جائز،لأنّ حصول الظنّ فی مسأله شرعیه کافٍ مطلقا فی الحجیّه سواء حصل هذا الظنّ من قول المجتهد الحی أو من قول المجتهد المیت.

المهم أنّه مع انفتاح باب العلم والعلمی وحجیّه الظنّ الخاص لا وجه لحجیّه الظن المطلق.هذا أولاً...

وثانیا:علی فرض صحه مبنی الإنسداد والقول بأنّ مقدمات الإنسداد تامه فمع ذلک یمکن للمجتهد أن یحصل علی الظنّ بالحکم الشرعی من أدله الظنّ المطلق وهذا

الظنّ یکون حجّه بالنسبه له، وأمّا بالنسبه للمقلِّد فحصول الظنّ المطلق غیرممکن، وفی صوره أن تکون فتاوی المجتهدین الحی والمیت مختلفه ومتعارضه، فمع

وجود هذا التعارض فی الفتوی لا یحصل الظنّ المطلق للمقلِّد من قول المیت، ولاسیما وجود مخالفه المجتهد الحی الأعلم فی المسأله، ففی هذه الصوره کیف یحصل

للمقلِّد الظنّ الإنسدادی من فتوی المجتهد المیت؟ والقول بأنّ فتوی المیت طریق إلی الحکم الواقعی؟

النتیجه:علی أساس أنّ المجتهد الحی أو المجتهدین الأحیاء أعلم من المیت کلهم أو بعضهم، ففی مورد اختلاف الفتوی لا یحصل الظنّ للمقلِّد بأنّ فتوی المجتهد

مطابقه للواقع، ومن هنا یتبیّن وجه الخلل فی کلام المیرزا القمی فی موردجواز تقلید المیت ابتداءً من حیث المبنی ومن حیث البناء.

أمّا کلام الإخباریین فهو أیضا یواجه الإشکال من حیث المبنی ومن حیث البناءأیضا، فمن حیث المبنی فالإخباریون یرون بأنّ قول المجتهد فی نقل الروایه حجّه، وهذا المبنی باطل لأنّ هناک فرق بین حجّیه الروایه وحجّیه الفتوی، فالشرط فی حجّیه الفتوی هو التفقّه والفقاهه بمقتضی أدله حجیّه الفتوی «من الآیات والروایات» کآیه النفر ومقبوله عمر بن حنظله من أنّ الفقیه ناظر إلی الحلال والحرام فی بیان الحکم الإلهی، إذن فلسان أدله الفتوی تشترط التفقّه فی المفتی لبیان الفتوی، مضافا إلی أنّ الإجماع قائم علی أنّ حجیه الروایه لا تسقط بموت الراوی، لکن ربّما تسقط حجیّه الفتوی بموت المفتی.

النتیجه:إنّ حجیّه الفتوی یشترط فیها فقاهه المفتی والمجتهد، ولکنّ لا یشترط فی حجیّه الروایه سوی وثاقه الراوی لا فقاهته کما ورد العباره المعروفه «ربّ حامل فقه إلی من هو أفقه منه» أی ربّما ینقل الشخص روایه إلی شخص أفقه أعلم منه، لا یعتبر فیها أن یکون الناقل فقیها الکفایه الوثاقه نقل الألفاظ المسموعه عن المعصوم علیه السلام من غیر أن یتوقف علی فهم المعنی بوجه.

إذن فمبنى حجيّه المفتى للعامى يقوم على القانون العقلائى وسيره العقلاءوأدله إمضاء هذه السيره شرعا وهو جواز رجوع الجاهل إلى العالم لا بلحاظ رجوع الجاهل إلى راوى الحديث.

أمّا من حيث البناء فقول الإخباريين باطل أيضا، لأنّه على فرض أن يكون رجوع العامى إلى العالم من باب رجوعه إلى رواه الحديث ففى مقام تعارض الفتوى وتعارض روايه الحى مع روايات الميت فإنّه فى حال التساوى من جميع الجهات

يتعين التساقط لا أن يتعين الأخذ بقول الراوى الميت، وفى هذه الصوره ينبغى الأخذ بمرجحات الروايه وهو مقتضى القاعده فى المقام.

ومقتضى القاعده أنّه إذا كانت الروايتان أو الفتويان مستاويتين من جميع الجهات فمقتضى القاعده هو التساقط أو التخيير لا أن تكون فتوى الميت حجّه مطلقا على المقلِّد.

النتيجه:إنّ كلام الميرزا القمى مردود من حيث المبنى ومن حيث البناءوكذلك قول الإخباريين فى جواز تقليد الميت ابتداءً فإنّه باطل على مستوى المبنى وعلى مستوى البناء(۱) .

ولكن يمكن التأمل فى هذه الأجوبه والردود، لأنّ كلام الميرزا القمى وكلام الإخباريين كلام مبنائى وفى صوره أن يكون الجواب عن قول الميرزا القمى والإخباريين فيما إذا كان المبنى المشهور لدى الأصوليين مقبولاً لديهم، وإلّا

فإن كانوا (الميرزا والاخباريين) لا يقبولون بنقد مشهور الأصوليين على مباهم فربّما يسلكون طريقا آخر ويتمسكون بوجه آخر لإثبات جواز تقليد الميت

ابتداءً.

إذن فما لم يحرز موافقتهم على بطلان مباهم لا يمكن توجيه النقد للميرزاالقمى والإخباريين فى مورد جواز تقليد الميت ابتداءً. وحينئذٍ لا يوجد اتفاق وتسالم على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً فتصير المسأله مبنائيه، فعلى المبنى الميرزا القمى ومبنى الإخباريين يجوز تقليد الميت ابتداءً، وعلى مبنى مشهور الأصوليين لا يجوز تقليد الميت ابتداءً.

التمسک بالاطلاق:

الدليل الثانى على حجّيه قول الميت مطلقا، اطلاقات الكتاب والسنّه من قبيل آيه النفر وروايه عمر بن حنظله وكذلك باقى الروايات حيث تدلّ على حجّيه قول المفتى بشكل مطلق على المستفتي، ولسان أدله حجّيه الفتوى لم تقيد حجّيه قول المجتهد بالحياه، وعليه فبمقتضى الأدله فإنّ فتوى المجتهد حجّه للمقلِّد سواءكان المجتهد حيّا أم ميتا.

۱- التنقيح فى شرح عروه الوثقى، ج۱، ص ۹۶ - ۹۹.

والجواب على هذا الاستدلال:

أولاًـ:إنّ أدله حجيّه الفتوى كـآيه النفر والروايـات الوارده فى المقـام ليست مطلقه، وهى قاصـره عن شـمولها للمفـتى الحى وغير الحى، لأـنّ لسـان أدله الفتوى من الآيـات والروايـات أخـذ فيها عناوين ظاهره فى السؤال لمعرفه الحلال والحرام من الفقيه الحى والمفتى الحى، مثلًا فى آيه النفر نرى عنوان وجوب إنذار الفقيه للآخرين، وفى مقبوله عمر بن حنظله عنوان العارف بالحلال

والحرام لإحراز منصب القضاء وبيان الأحكام وهـذا ظاهر فى المجتهد الذى تلبس بالمبدأ بالفعل وهو مبدأ الفقاهه والانذار، مثلًا إذا قال شخص، أكرم العلماء، فلا شك فى أنّ هذا الكلام ظاهر فى وجوب إكرام العلماء الأحياء ولا

يشـمل العلماء الأموات، فعليه فإنّ هـذه العناوين المأخوذه فى سـياق الأدله تقرر حجيّه فتوى المفتى المتلبس بمبـدأ الإنذار ومبدأ الفقاهه بالفعل لا أنّهامطلقه تشمل الفقه المتلبس بالمبدأ والفقيه الذى انقضى عنه مبدأ الانذار

والفقاهه، وعنـدما لا تكون هـذه العناوين صادقه على المجتهـد الميت لأنّه غيرمتلبس بمبـدأ الانـذار والتفقّه بالفعل، فإنّ مطلقات أدله الفقيه المنذر لا

تشمل من انقضى عنه المبدأ.

مضافا إلى وجود روايات خاصه عن الإمام المعصوم عليه السـلام تبيّن أنّ المكلّف لابـدّ له من الرجوع إلى الفقيه الحى، كزراره ومحمّد بن مسلم وزكريا بن آدم

ويونس بن عبـدالرحمن، ولا تـدلّ على لزوم الرجوع إلى الفقيه والعالم بشـكل مطلق سواء كان حيّا أو ميتا، إذن فهذه الاطلاقات بنفسها لا تشمل التقليد الابتدائى للمجتهد الميت ومنصرفه عنه.

ثانيا:على فرض شـمول الأدله للتقليد الابتدائى للميت، ولكن فى مسأله تقليدالميت ابتداءً لا يمكن التمسك بالاطلاق، لأنّ فتاوى المجتهـدين الأحيـاء تتعـارض مع فتـاوى الأـموات، وعلى هـذا الأسـاس فإنّ اطلاق أدله الفتوى لا يشـمل الفتاوى المتعارضه لأنّ الجمع بين المتناقضات محال

ذاتا، وفى هذا المورد فإنّ مقتضى القاعده إمّا التساقط أو التخيير.

النتيجه:على فرض شـمول مطلقـات أدله حجيّه الفتوى بحسب مقام الثبوت لفتوى الميت، إلاّ أنّه فى مقام الإثبات هناك مانع من شمول هذه الاطلاقات لفتوى الميت، حيث لا تشمل هذه المطلقات الفتاوى المتعارضه(۱) .

إلاّ أنّ هذه الجواب محلّ تأمل وإشكال.

الجواب أخص من المدعى:

إنّ هـذا الكلام لا يمكنه نفى جواز تقليـد الميت ابتداءً بشـكل كلى، بل ينفى الجواز فى مورد المتعارض فحسب، وأمّا فى مورد

اتّفاق فتاوى الأحياء مع فتاوى الأموات، فلا يمكن لهذا البيان والجواب نفى حجيّه قول الميت، ففى حال أن

تكون الفتوى متوافقه فإنّ كان أحد القولين أرجح من الآخر من جهه الأعلميه أومن جهه مطابقه أحد الفتويين للاحتياط فهو مقدم، وإلّا فمقتضى القاعده إمّاالتخيير أو الاحتياط. هذا أولاً.

ثانيا:إنّ هذا الجواب أخص من المدعى، والدليل الخاص لا يمكنه إثبات المدعى

ص: ۸۶

۱- التنقيح فى شرح عروه الوثقى، ج۱، ص ۹۹.

العام، لأنّ المدعى هو جواز تقليد الميت ابتداءً مطلقا سواء كان التقليدللميت ابتدائيا أو استمراريا، وسواء كانت فتوى الميت مخالفه لفتوى الحى أو غير مخالفه، وهذا الجواب ينفى تقليد الميت ابتداءً فقط، وفى صوره أن تكون فتوى الميت متعارضه مع فتوى الحى وهو مورد الاختلاف، فمطلقات أدله حجيّه الفتوى لا تشمل هذا المورد، وأمّا فى صوره التوافق فلا تنفى هذاالمورد. إذن فهذا الجواب أخص من المدعى ولا يمكنه إثبات المدعى العام،وينبغى التحقيق فى أدله حجيّه الفتوى من حيث الاقتضاء.

بيان ذلك:تاره تكون فتوى المجتهد الحى والمجتهد الميت متوافقه، وتاره أخرى تكون مجهوله من جهه الموافقه والمخالفه وثالثه تكون مخالفه.

أمّا بالنسبه للشق الأول فى توافق فتوى الحى مع الميت، فمقتضى القاعده العمل بقول الميت تخييرا، لأنّه لا يوجد اختلاف فى المسأله هنا وحينئذٍ يمكن التمسك باطلاق حجيّه الفتوى وهذه الأدله تثبت قول العالم سواء كان العالم حيا أوميتا، لأنّه لا كلام فى شمول أدله حجيّه الفتوى لفتوى الحى، ومن جهه أخرى فإنّ فتوى الميت لا تخالف فتوى الحى، ولذلك فإنّ مطلقات الأدله كما أنّها تشمل

فتوى الحى فكذلك تشمل فتوى الميت لعدم وجود الخلاف بينهما.

وفى الصوره الثانيه وفى حال عدم العلم بالمخالفه، فما لم يتمّ احراز مخالفه فتوى الميت لفتوى الحى، ومع الشك فى المخالفه وهل أنّ فتوى الميت فى هذه المسأله مخالفه لفتوى الحى أو غير مخالفه، فيجرى استصحاب عدم المخالفه،وعندما يكون أصل الاستصحاب جاريا وهو أصل محرز حيث يقرر عدم مخالفه الحى للميت فلا مانع من التمسك باطلاقات أدله جواز تقليد المجتهد الميت، وليس هناك فرق بين فتوى الميت وفتوى الحى، فكما يجوز تقليد الحى ابتداءً فكذلك يجوز تقليد المجتهد الميت

ابتداءً أيضا.

الصوره الثالثه، أن تكون فتوى المجتهد الحى مخالفه لفتوى المجتهد الميت، فى هذا المورد لا تشمل أدله حجيّه الفتوى من الآيات والروايات والأدله العقليه وسيره العقلاء الفتويين المتعارضتين لأنّ الجمع بين الفتويين محال، وفى هذه الصوره يتعين ترجيح أحدهما فإن حصل الترجيح فنعم المطلوب، وإلاّ فإن لم يمكن ترجيح أحدهما المعين فمقتضى القاعده التساقط، لأنّ أدله حجيّه الفتوى لا تشمل الفتويين المتعارضتين والجمع بينهما محال وتعيين أحدهما ترجيح بلا مرجح،وعليه فمقتضى التساقط أو التخيير.

قد يقال:إنّه يمكن التمسك باطلاق أدله التخيير حيث يمكن القول إنّ مطلقات أدله جواز التقليد من حيث الإقتضاء تشمل تقليد الميت ابتداءً، وكذلك تقتضى حجيّه قول الفقيه المتلبس بالانذار، ولا يلزم بقاء التلبس بالانذار بالفعل

إلّا إذا كان هناك مانع من المقتضى، والمانع فى هذه المسأله دعوى الإجماع،وحينئذٍ يلزم التحقيق فى هذا الإجماع هل هو تام أو غير تام. هذا أولاً...

وثانيا:مع أنّ الأدله ظاهره فى فعليه العناوين، ولكنّ هذه الأدله لا يوجدفيها مفهوم حصر الانذار وحجيّه الفتوى بفتوى الحى، فلسان الأدله مطلق من قبيل: أكرم العلماء، وفى مثال أكرم العلماء فالقرينه الحاليه تستدعى ظهور

هذا الكلام فى احترام خصوص الأحياء.

استصحاب حجيّه الرأى:

الدليل الثالث على حجيّه فتوى الميت مطلقا: الاستصحاب. ويمكن بيان الاستصحاب فى هذا المورد فى ثلاث صور:

١ - إنّ فتوى المجتهد قبل الموت كانت حجّه يقينا ونشك بعد الموت هل أنّها حجّه أم لا؟ فنستصحب بقاء الحجيّه.

٢ - إنّ المجتهد كان يجوز تقليده فى حياته، وبعد موته نشك هل يجوز تقليده أم لا؟ فهنا نجرى استصحاب بقاء جواز التقليد.

٣ - إنّ فتوى هذا المجتهد كانت طريقا شرعيا إلى الواقع فى حال حياته، وبعدموته نشك هل بقيت الفتوى على طريقتها إلى الواقع أم لا؟ فنستصحب بقاءالطريقيه، والحقيقه فإنّ محور حجيّه فتوى هذا المجتهد يكمن فى هذه الطريقيه،لأننا نتبع فى تحديد الحكم الشرعى الأدله الشرعيه ويجب أن نرى ما هو موضوع الحكم المأخوذ فى لسان الأدله.

إنّ الموضوع المأخوذ فى لسان الأدله فى مورد جواز التقليد ليس هو رجوع الجاهل إلى العالم، فهذا هو حكم العقل والعقلاء إذ يرجعون إلى العالم وأهل الخبره فى الأمور التى لا يعلمون بها، حيث يعبرون عن ذلك بالسيره الارتكازيه العقلائيه، ولكن ما أُخذ فى لسان الأدله فى جواز الرجوع إلى الغير هو اعتبار كاشفيه خبر الثقه فى باب الروايات وكاشفيه خبر الفقيه فى باب الإفتاء عن الواقع.

فتاره يكون خبر الثقه كاشفا عن الواقع فى مورد الحكم وأخرى تكون فتوى المجتهد كاشفه عن الواقع، وفى مؤدى الروايات لم يجعل شىء آخر سوى الحكم الواقعى، فالشارع فى هذا المورد جعل خبر الثقه حجّه أى أنّه جعل له الطريقيه إلى الواقع وفى مورد حجيّه الفتوى فإنّ الشارع جعل فتوى المجتهد طريقا إلى الحكم الواقعى، وعندما تكون الفتوى طريقا إلى الواقع فيجب ترتيب الأثر على هذا الطريق والعمل بالفتوى.

فإنّ كان هذا الطريق مصيبا للواقع فنعم المطلوب، وإذا أخطأ الواقع فالعبد معذور عند المولى لأنّه غير مقصّر،إذن فمحور البحث فى مورد حجيّه الفتوى،كاشفيه الفتوى عن الحكم الواقعى، فعندما كانت الفتوى فى المجتهد الحى حجّه

للعامی وكاشفه للواقع فبعد الموت نشک فی بقاء طريقيه فتوی المجتهد فنستصحب بقاء الطريقيه، ولذلک يجوز تقليد الميت ابتداءً.

ولكن يرد علی هذا الاستصحاب إشكالات متعدده:

أولاً:إنّ الإستصحاب هنا استصحاب تعليقی، وإنّما يكون الاستصحاب له وجه فيماإذا كانت فتوی المجتهد بعد الموت حجّه مطلقا سواء للأشخاص الذين كانوايقلِّدون هذا المجتهد فی حياته وفعلاً نشک فی بقاء حجّيه الفتوی فنستصحب بقاء الحجّيه، أو للأشخاص الذين لم يكونوا من مقلِّديه أو لم يكونوا موجودين فی حياه المجتهد وفد ولدوا بعد ذلک أو قلَّدوه بعد موته، ففی هذه الصوره تكون

فتواه حجّه فعلاً ويكون التقليد الابتدائی جائزا وفی هذه الصوره يكون للاستصحاب وجه.

أمّا إذا كانت حجّيه فتوی المجتهد محدوده فی حياته، ولمن يقلِّده فی حياته،ونشک فی بقاء حجّيه الفتوی وطريقتها إلی الواقع بعد موته فنستصحب، أمّاالأشخاص الذين لم يكونوا موجودين فی زمن حياته، أو الأشخاص الذين لم تقليده يقلَّدوه فی حياته فنشک فی حدوث حجّيه فتوی الميت لا ـ أن نشک فی بقاء حجّيه الفتوی، فيكون الشک هنا هل أنّ فتوی الميت حجّه حدوثا حتی يمكن تقليده أو أنّ فتوی الميت غير حجّه حدوثا فلايجوز تقليده ابتداءً، ومع وجود الشک فی حدوث حجّيه الفتوی فلا يمكن التمسک

بالاستصحاب، لأنّ الشک هو فی أصل فی حدوث حجّيه الفتوی لا فی بقاء الحجّيه.

مضافا إلی أنّ المقدار المتيقن من حجّيه من فتوی المجتهد هو ما كان فی زمان حياته، أمّا حجّيه الفتاوی بعد موته فمشكوكه مطلقا، ومع الشک فی حجّيه الفتوی

حدوثا فلا يجری الاستصحاب لأنّه لا يوجد يقين سابق بحدوث حجّيه الفتوی وفعلاًيوجد شک فی بقاء الحجّيه بل الشک فی حدوث الحجّيه.

الجواب:إنّ اعتبار القضايا الشرعيه يقوم علی أساس القضيه الحقيقيه لا بعنوان القضيه الخارجيه، فالحكم الذی يجعله الشارع فی مسأله معينه يجعلها علی الأفراد المفروض وجودهم فعلاً ويعتبر حجّيه فتوی المجتهد شرعا لكل مكلّف وكل المقلِّدين الذين يفترض وجودهم فی الخارج، فكل شخص يوجد فی الخارج ينطبق عليه

الحكم الشرعی وحجّيه الفتوی، وهذا يختلف عن قولنا إنّ اعتبار حجّيه فتوی المجتهد بوصفها قضيه خارجيه، لأنّه حينئذٍ لا يشمل الجاهل الآخر الذی سيوجدبعد ذلک لأنّه غير موجود فعلاً، واعتبار القضيه الحقيقيه يكفی فيها فرض

الوجود بالفعل ولو أنّ المكلّف ليس له وجود خارجی فعلاً، ولكنّ الحكم ينطبق عليه بعد أن يوجد فی الخارج.

إذن فلا ترد شبهه الاستصحاب التعليقی، فإنّ فتوی المجتهد علی سبيل الاطلاق حجّه للعوام، سواء كان المجتهد حيا ومورد تقليد

العوام أو سيوجد بعد ذلك،

لأنّ المسأله تدخل فى إطار القضيه الحقيقيه «كل من

تحقق فى الخارج تكون فتوى المجتهد حجّه فى حقّه».

ص: ۸۹

ثانیا:ما ذکره المرحوم الشیخ الإنصاری فی «رساله الاجتهاد والتقلید»، حیث قال بأنّ جواز التقلید وإن کان یشمل حیاه وموت المجتهد ومقتضی الاستصحاب

حجیّه فتواه بعد موته لقوله «ولا تنقض الیقین بالشک» حیث یشمل بقاء حجیّه فتوی المیت بالاستصحاب، ولکنّ هذا المقتضی یواجه المانع وهو الإجماع المعتضد

بالشهره علی خلافه فإنّ تقلید المیت ابتداءً غیر جائز باجماع الفقهاء، ولذلک فإنّ إثبات حجیّه قول المیت بعد الموت بالاستصحاب غیر تام.

الجواب:أنّه یمکن القول إنّ هذا الإجماع غیر تام، فهناک من أکابر الفقهاء یخالفون هذا القول غایه الأمر یمکن القول إنّ عدم جواز تقلید المیت ابتداءً مشهور لا أنّه مجمع علیه، وعلی هذا الأساس فإنّ مقتضی حجیّه الاستصحاب تام

ویشمله عموم لا تنقض الیقین بالشک حیث تقتضی بقاء حجیّه فتوی المیت بعدموته، والمانع المذکور وهو ادعاء الإجماع علی الخلاف لا یصلح للمانعیه، لأنّ هذا المانع یصل إلی حدّ الشهره فقط، ولا دلیل لدینا علی حجیّه الظن الحاصل من الشهره الفتوائیه، وحینئذٍ فهذا المانع لا یمکنه معارضه دلیل الحجیّه الاستصحاب. إذن فادعاء الإجماع لإثبات مانعیه جواز تقلید المیت ابتداءً لیس له وجه.

ثالثا:ما ذکره المرحوم الآخوند فی مباحث الاجتهاد والتقلید علی استصحاب حجیّه فتوی المیت، حیث قال: بما أنّ موضوع حجیّه الفتوی هو رأی المجتهد والرأی متقوم بالحیاه، ومع انعدام الحیاه تنعدم حجیّه الفتوی رغم أنّ حیاه المجتهدعقلاً باقیه بعد الموت وأنّه بالموت لاتنعدم النفس الناطقه والموت یعتبرانتقالاً من هذه النشأه إلی نشأه أخری لا انعداما.

ولکنّ موضوع الاستصحاب عرفیا، ففی نظر العرف فانّ الموت إعدام وإزاله للحیاه ولذلک یری العرف أنّ المعاد بمنزله اعاده المعدوم وهو محال، وحینئذٍ ففی نظر

العرف لا یوجد اتحاد بین القضیه المتیقنه والمشکوکه، ولذلک لا یجری استصحاب بقاء حجیّه الرأی بعد الموت، لأنّ موضوع الحجیّه هو حیاه المجتهد، ورأی المجتهد قطعی العدم لا مشکوک العدم.

إنّ قلت:إنّ حدوث الرأی والفتوی فی حال حیاه المجتهد کافٍ فی جواز تقلید المجتهد بعد موته، کما فی مورد حجیّه الروایه فإنّ حدوث الروایه فی حال حیاه الراوی کافٍ فی حجیّتها ولو بعد وفاه الراوی.

الجواب:فرق بین حجیّه الروایه والفتوی، ففی مورد الروایه یمکن القول إنّ الروایه عباره عن نقل کلام الإمام علیه السلام فحینئذٍ فحدوث الروایه کافٍ فی

حجیّتها واستمرار الحجیّه حتی بعد وفاه الراوی، خلافا لفتوی المجتهد حیث تدورمدار بقاء رأیه وعدمه، فإذا کان رأیه باقٍ فهو حجّه وإلاّ فلا، ولذلک فالمجتهدالذی تبیّن له خطأ فتواه وعرض علیه الجنون والنسیان والهرم أو تبدل رأیه فی المسأله فإنّ تقلید هذا المجتهد الخاطیء والمجنون لا یجوز، لأنّ رأیه قد زال وانتهی وبالتالی فإنّ حجیّه الفتوی تنتفی من أساسها، وهکذا الحال

فی زوال رأی

المجتهد بعروض الموت، فبزوال رأيه تزول الحجيّه عنه، ولذلک لا يجری استصـحاب بقاء حجيّه فتوی المجتهد بعد موته ولکن هذا الکلام غير تام بوجوه.

نقد ومناقشه:

أولاً:لا شک فی اتحاد القضيه المتيقنه والمشکوکه فی المقام لأنّ موضوع حجيّه

الرأى ولو كان النفس الناطقه وأنّها باقيه بعد الموت،

إذن فالموضوع والمحمول متحد وأركان الاستصحاب تامه فيجرى الاستصحاب.

ثانيا:على فرض أنّ النفس الناطقه تنعدم بعد الموت عرفا، إلّا أنّ حدوث الرأى فى زمان حياه المجتهد يكفى لبقاء حجيّته بعد ذلك، مثل حجيّه الروايه والبيّنه حيث يكفى نقل الروايه لإيجاد الحجيّه لها ابتداءً وبقاء حجيّتها بعد ذلك،

وهكذا بالنسبه للبيّنه.

ثالثا:إنّ العناوين الوارده فى سياق الدليل الشرعى قد أخذ فيها موضوع الحكم بشكل مختلف، فتاره يدور الحكم الشرعى مدار ذلك العنوان حدوثا وبقاءً، من قبيل جواز الاقتداء فى الصلاه خلف إمام العادل حيث يدور جواز الاقتداء فى الصلاه مدار بقاء عنوان العداله حدوثا وبقاءً، فإذا كانت العداله موجوده حدوثا فيجوز الاقتداء بهذا الإمام العادل فإذا انتفى بقاء العداله فينتفى الحكم بجواز الاقتداء به بلحاظ انتفاء عدالته.

وتاره أخرى يدور الحكم حدوثا وبقاء مدار حدوث العنوان فقط وبمجرّد حدوث العنوان فإنّ الحكم سيترتب عليه إلى الأبد حتى لو زال ذلك العنوان بعد ذلك،من قبيل عدم جواز إقامه الصلاه خلف المحدود فوقوع الحدّ على شخص فى زمان

معين يكفى لعدم جواز الاقتداء به أبدا، وفى المقام فإنّ حدوث حجيّه فتوى المجتهد فى زمان حياته يكفى لبقاء الحجيّه بعد موته أيضا حدوثا وبقاء، وعلى

هذا يجرى استصحاب بقاء حجيّه الفتوى.

أمّا ما استظهره المرحوم الآخوند بالنسبه لعروض الجنون والهرم والخطأوالنسيان على المجتهد وأنّ حجيّه فتوى المجتهد تدور مدار الرأى حدوثا وبقاء،قياس مع الفارق، لأنّ حجيّه فتوى المجتهد فى مورد لايتبيّن بطلانها، أمّا فى مورد تبدل رأيه أو خطئه أو زوال ملكه الاجتهاد

فبطلان الفتوى فى مثل هذه الموارد واضح ولا تكون حجّه على أحد من الناس،سواء كان المجتهد حيّا وتبدّل رأيه أو أخطأ أو كان ميتا.

أمّا بالنسبه للجنون العارض فتقليد المجنون غير جائز لأنّ مقام المرجعيه من شؤونات منصب الإمامه، والشخص المجنون لا قابليه له عقلاًـ لمقام المرجعيه لكى يتبعه ويقلّده الناس، مضافا إلى وجود إجماع على عدم تقليد المجنون والفاسق،وهكذا فى مورد الروايه أيضا فالراوى إذا أخطأ فى روايته أو كذب فى نقله عن الإمام وأخبر بخلاف الواقع فإنّ روايته لا تكون حجّه سواء كان الراوى حيّا أم

ميتا.

ثالثـا:أنّ العرف يرى أنّ موضوع حجيّه الرأى والفتوى متنفٍ بعـد الموت وأنّ النفس النـاطقه زائله، وهو واضـح البطلاـن، لأـنّه لا شك أنّ عرف المتشرعه يرى أنّ من ضروريات الآيات والروايات الشريفه أنّ الموت لا يعنى انعدام الإنسان كما

أخبر به الوحى السماوى، بل الموت أمر وجودى ويعتبر انتقالاً من حياه دانيه إلى حياه أكمل ومن نشأه إلى نشأه أخرى، والقرآن الكريم يقرر هذه المعنى فى آيات متعدده وأنّ الإنسان يبقى حيّا بعد الموت:

ص: ٩١

۱ – «اللّه ٌیَتَوَفَّی الْاءَنْفُسَ حِینَ مَوْتِهَا...»(۱) .

۲ – «بِسْمِ اللّه ِ الرَّحْمَنِ الرَّحِیم * تَبَارَکَ الَّذِی بِیَدِهِ الْمُلْکُ وَهُوَ عَلَی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ * الَّذِی خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیَاهَ لِیَبْلُوَکُمْ أَیُّکُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا...»(۲) . ففی هذه الآیه الشریفه نسب الحیاه والموت إلی الأمر الإلهی والقدره الإلهیّه وهذایعنی أنّه لیس أمرا عدمیا.

۳ – «وَقَالُوا أَئِذَا ضَلَلْنَا فِی الْاءَرْضِ أَئِنَّا لَفِی خَلْقٍ جَدِیدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ کَافِرُونَ سوره * قُلْ یَتَوَفَّاکُمْ مَلَکُ الْمَوْتِ الَّذِی وُکِّلَ بِکُمْ...»(۳) وفی هذه الآیه الشریفه نسب توفی النفس الإنسانیه إلی الملائکه، ومعلوم أنّ التوفی یرتبط

بشیء موجود لا بأمر عدمی وشیء معدوم.

۴ – «الَّذِینَ تَتَوَفَّاهُمْ الْمَلاَئِکَهُ طَیِّبِینَ یَقُولُونَ سَلاَمٌ عَلَیْکُمْ...»(۴) ، فهل یعقل أنّ المعدوم یمکن السلام علیه، أو أنّ السلام إنّما یکون علی الموجود؟

۵ – «حَتَّی إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمْ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِی * لَعَلِّی أَعْمَلُ صَالِحا فِیمَا تَرَکْتُ کَلَّا إِنَّهَا کَلِمَهٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَی یَوْمِ یُبْعَثُونَ»(۵) ،فالقرآن الکریم فی هذه الآیه یصرّح بوجود الحیاه البرزخیه بعد الموت ویبیّن بوضوح وجود حیاه بعد هذه الدنیا إلی یوم القیامه وهی الحیاه فی عالم البرزخ.

۶ – إنّ الآیات والروایات الشریفه تدلّ علی أنّ قدره الإنسان وبصیرته ستکون أقوی وأکمل بعد الموت، حیث ورد فی الحدیث النبوی أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله قال: «الناس نیام فإذا ماتوا انتبهوا»(۶) ، وقد تکلّم

رسول اللّه صلی الله علیه و آله مع المشرکین من قتلی بدر بقوله: «فإنّی قدوجدت ما وعدنی ربّی حقّا فهل

۱- سوره الزمر،الآیه ۴۲

۲- سوره الملک، الآیه ۱ و ۲.

۳- سوره السجده، الآیه ۱۰ و ۱۱.

۴- سوره النحل، الآیه ۳۲.

۵- سوره المؤمنون، الآیه ۹۹ و ۱۰۰.

۶- بحار الأنوار، ج ۴، ص ۴۳.

وجدتم ما وعدكم ربّكم حقّا»، فقيل له: أنّك تكلّم الموتى، فقال: «هم أسمع منكم»(۱) .

۷ – إذا رجع أمير المؤمنين عليه السلام من صفين فأشرف على القبور بظهرالكوفه، قال: «ياأهل الديار الموحشه والمحال المقفره أنتم لنا فرط سابق ونحن لكم تبعا لاحق، أمّا الدور فقد سكنت، وأمّا الأزواج فقط نكحت، وأمّا

الأموال فقد قسمت. هذا خبر ما عندنا فما خبر ما عندكم، ثم التفت عليه السلام إلى أصحابه فقال: أمّا لو اُذن لهم فى الكلام لأخبروكم إنّ خيرالزاد التقوى»(۲) .

۸ – ويتفق جميع المسلمين فى شرق العالم وغربه على أنّ المحتضر يتحول وجهه إلى القبله ويدفن باتجاه القبله ويكفن ويلقن الشهادتين وأركان الإسلام والإيمان بعد الموت وأنّه ينبغى الصدقه عنه وبذل الخيرات وارسال ثوابها له،فهل أنّ المسلمين فى جميع العالم يعملون هذه الأعمال تجاه الأموات ويرسلون لهم الخيرات والمبررات والصدقات وفى ذات الوقت يعتبرون هؤلاء الأموات معدومين أو أنّهم لازالوا موجودين وأحياء؟

وعلى أيه حال فإنّ الآيات والروايات المتواتره وكذلك عرف المتشرعه واعتقادهم تقرر أنّ الإنسان لا يفنى بعد الموت بل ينتقل إلى حياه أكمل، ويصل إليه ثواب الأعمال الصالحه وعقوبه الأعمال الشريره بعد الموت.

النتيجه:أنّ استصحاب حجيّه الرأى والفتوى بعد الموت بلا مانع، وأنّ أدله حجيّه استصحاب تقتضى شمول حجيّه فتوى بعد الموت، إنّما الكلام فى المانع وتقدم أنّ مانعيه الإجماع غير تامه.

اصاله التعيين:

ومن جهه أخرى فإنّ مقتضى الأصل العقلى فى مورد تقليد الميت ابتداءً فى دوران الأمر بين التعيين والتخيير، عدم حجيّه قول الميت، لأنّ قول المجتهد الحى حجّه مطلقا، سواء كان قول الميت حجّه أم لا، وأمّا قول الميت فإنّما يكون حجّه على أساس التخيير، أى أنّ حجيّته تخييريه لاحتمال اشتراط الحياه فى حجيّه الفتوى،

وعليه فنشك فى حجيّه فتوى الميت بلحاظ عدم توفر الحياه، وعلى فرض أن يكون حجّه فإنّه حجّه تخييرا، وفى دوران الأمر بين الحجيّه التخييريه والحجيّه التعينيه فالعقل يرجح الحجّه التعينيه.

وبعباره أخرى، إنّ مقتضى جواز أدله التقليد هو أنّ قول الحى مسلّم الحجيّه وخارج عن وادى حرمه العمل بالظنّ، وقول الميت مشكوك الحجيّه وداخل فى وادى العمل بالظنّ، ومقتضى القاعده عند الشك فى الحجيّه عدم الحجيّه.

الجواب:سبق أن أشرنا أنّ أدله حجيّه الاستصحاب تشمل بقاء طريقيه وحجيّه قول

۱– بحار الأنوار، ج ۶، ص ۲۰۷.

٢- نهج البلاغه، كلمات القصار، الرقم ١٢٥.

الميت بعد الموت، وذكرنا عدّه وجوه لهذا المعنى، وعليه فإنّ جريان الاستصحاب فى مورد طريقيه الحجيّه لفتوى الميت بعد الموت حاكم على أصاله التعين، لأنّ

أصاله التعيين ترد فى مورد يكون قول الميت مشكوك الحجيّه، وعلى فرض وجود قول الحى يكون قول الميت حجّه تخييرا، واستصحاب حجّيه قول الميت يزيل الشك تعبدامن حجيه قول الميت، وعندما يزول الشك تعبدًا فلاـ يبقى موضوع لجريان أصال التعيين، غايه الأمر فى صوره تساوى المجتهد الحى والميت فى العلم تجرى أصال

التخيير.

المهم أنّه مع جريان استصحاب طريقيه وحجيّه الميت بعد الموت لا يبقى موضوع أصال التعيين حتى يقال فى مورد دوران الأمر بين التعيين والتخيير أنّ العقل يرجح أصال التعيين.

سيره العقلاء على عدم اشتراط الحياه:

الدليل الرابع على حجيّه قول الميت مطلقا جريان السيره العقلائيه على عدم اشتراط الحياه فى حجيّه قول المفتى، لأنّ السيره تقرر رجوع الجاهل إلى العالم مطلقا بلاـ فرق بين العالم الحى والعالم الميت، ولذلك فالأطباء يراجعون فى علاج الأمراض آراء العلماء والأطباء قبل مئات السنين، وهذا يعنى أنّ الأطباء يراجعون نظريات وآراء الأطباء السابقين والذين ماتوا قبل مئات السنين ويعملون بها، مثلاًـ ابن سينا الذى كتب كتاب «القانون» لعلاج الأمراض قبل ألف سنه والأطباء المعاصرون يراجعون كتاب القانون لابن سينا لعلاج الأمرض ويعلمون أنّ آراء ابن سينا فى هذه الواقعه وفى علاج هذا المرض كاشف عن الواقع وأقرب إلى الواقع.

بيان ذلك:إنّ السيره العقلائيه فى هذا المورد ليست تعبديه، وفى هذا الرجوع،أى رجوع العقلاء فى موارد الجهل بالمسأله إلى العالم والخبير بتلك المسأله،له جذور عقليه وارتكازيه، فعندما يعمل العلماء بقول السابقين لأنّه يرون أنّ

هذا الرأى كاشف عن الواقع، وفى مجال الكاشفيه عن الواقع لا ربط للحياه وعدمه، وحتى لو كان العالم بتلك المسأله قدكتب كتابه قبل ألف سنه ورحل عن الدنيا فإنّ كتابه صالح للتطبيق والعمل به لدى العقلاء حيث يرجعون إلى كتابه، إلّاأن ينكشف أنّه خلاف الواقع، فمادام لم

يحرز بطلان ذلك الرأى فالعقلاء يرجعون إلى آراء ونظريات الأموات ويعملون بها كما يعملون برأى الخبير الحى، إذن فعمل العقلاء بقول الخبير وقول الثقه من باب كاشفيه هذا القول عن الواقع، والأدله الشرعيه قد أمضت سيره العقلاء

فى العمل بقول الثقه وذلك فى مورد العمل بقول المجتهد الجامع للشرائط بلحاظ كاشفيته عن الواقع.

إن قلت:نعم إنّ سيره العقلاء إنّما تكون معتبره شرعا إذا لم يردع عنها الشرع،وكان هناك دليل على امضائها من قِبل الشارع، ولكنّ ظهور الآيات والروايات تدلّ على حجيّه قول الفقيه بالفعل والعارف بالحلال والحرام بالفعل، وهذا الظهور

فی الآیات والروایات یختص بحجیّه قول المجتهد الحی وبالتالی یردع عن سیره

العقلاء فی مورد کاشفیه قول المیت عن الواقع، وعندما یردع الشارع عن سیره العقلاء بالنسبه للعمل بفتوی المیت، فهذا یعنی أنّ فتوی المیت غیر کاشفه عن

الواقع ولیست بحجّه.

الجواب:إنّ رادعیه الآیات والروایات فی المقام غیر تامه، فما یقال بأنّ هذه الآیات والروایات ظاهره فی اختصاص الحجیّه والکاشفیه بقول الحی، لیس له وجه.

وشبهه الرادعیه إنّما تتمّ إذا کانت الآیات والروایات ظاهره فی اختصاص الحجیّه والکاشفیه بقول الحی، والحال أنّ الآیات الروایات لیس فیها مثل هذا الظهوروالاختصاص، وعندما لا یکون مثل هذا الظهور والاختصاص فی الآیات والروایات فلا یمکن تقیید سیره العقلاء بمورد حیاه المجتهد، ولذلک فالآیات والروایات لا صلاحیه لها فی الردع عن سیره العقلاء، لأنّ المستفاد من الآیات والروایات الرجوع إلی خبر

الثقه وإلی فتوی المجتهد بلحاظ معیار الکاشفیه عن الواقع لا بلحاظ التعبد،ومعیار الکاشفیه عن الواقع مطلق.

اطلاق أدله التعلیم والتعلّم من العالم:

إنّ الآیات والروایات فی باب جواز رجوع الجاهل إلی العالم علی قسمین:

أحدهما:طائفه من الآیات والروایات کآیه النفر وآیه السؤال فی مقام بیان وجوب تعلّم الأحکام الإلهیّه وتعلیمها، وذلک بأن یتحرک الناس لتعلم ونشرالعلوم والمعارف الإلهیّه، وبالتالی فإنّ نشر العلوم والمعارف الإلهیّه واجب

علی الفقیه والعالم سواءً کان وجوبا عینیا أو کفائیا، ویجب علی الناس الاستفاده من علم العالم، وهذه الاستفاده من علم العالم مطلقه ولیست مقیده بقید الحیاه، فالعالم سواء کان حیّا أم میتا، فإنّه یجب علی الناس الاستفاده

من علمه وکتبه وآثاره، بل ورد فی بعض الروایات أنّ الإمام علیه السلام قال لأصحابه: «سیأتی زمان لا یأنس العلماء إلّا بکتبهم وأعطاهم اللّه بکل حرف نورا یوم القیامه»(۱) والشاهد علی هذا المعنی روایه عبدالمؤمن الأنصاری

التی وردت فی تفسیر آیه النفر.

عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: «فأمرهم أن ینفروا إلی رسول اللّه علیه السلام لیتعلموا ثمّ یرجعوا إلی قومهم یعلّموهم»(۲)، أی أنّ اللّه تعالی أمر الناس أن ینفروا إلی رسول اللّه صلی الله علیه و آله ویتعلموا

الأحکام منه ثم یأتوا ویعلّموا الناس.

إذن فهذه الروایات تدلُّ علی وجوب نشر المعارف الدینیه والأحکام الإلهیّه، ومعلوم أن نشر المعارف والأحکام الدینیه تاره یتمُّ من خلال بیان الأحیاء، وأُخری من خلال فتوی المیّت فی الکتب.

۱- وسائل الشیعه، ج۱۸، ص۷۲، الباب ۸ أبواب صفات القاضی، ح.

۲- وسائل الشیعه، ج۱۸، الباب ۱ من أبواب صفات القاضی، ح ۱۰.

الطائفه الاُخرى وفيها يوصى الإمام عليه السلام الناس بالرجوع إلى أصحابه لاقتباس معالم الدين وأخذ الأحكام من : زكريا بن آدم، محمّد بن مسلم، يونس بن عبدالرحمن، وبشكل عام فإنّ الإمام عليه السلام فى هذه الروايات يأمر

الناس بالرجوع إلى هوءلاء الفقهاء والأصحاب لأخذ معالم دينهم، وكما نعرف أنّ المبيّن لأحكام الشريعه فى هذه الروايات مطلق، ولذلك فالإمام الرضاعليه السلام يقول فى إحدى هذه الروايات : «رحم اللّه عبداً أحيى أمرنا، قلت

: كيف يحيى أمركم ؟ قال عليه السلام : «يتعلم علومنا ويعلّمها الناس»(۱) .

وفى روايه اُخرى عن جميل بن دراج قال سمعت أباعبداللّه عليه السلام يقول:

«بشر المخبتين بالجنّه، بريد بن معاويه العجلى، وأبوبصير ليث البخترى المرادى، ومحمد بن مسلم، وزراره أربعه نجباء أمناء اللّه على حلاله وحرامه،لولا هوءلاء انقطعت آثار النبوّه واندرست»(۲) ، فى إشاره لأصحابه، ونرى فى

هذه الروايه أنّ الإمام عليه السلام يأمر الناس بأخذ معالم الدين من الثقات والرواه المبيّنين لأحكام الدين.

النتيجه :إنّ الوارد فى سياق هذه النصوص أخذ معالم الدين من الثقات والمبيّنين للأحكام الإلهيّه بشكل مطلق، فلم يرد فى هذه الروايات لزوم الأخذبفتوى المجتهد الحىّ فقط، بل ورد أخذ معالم الدين من الثقه والعالم بشكل

مطلق، غايه الأمر أنّه يمكن القول أن أدله حجيّه الفتوى سواءً الأدله اللفظيه أم العقليه أم سيره العقلاء، لا تشمل موارد تعارض الفتاوى لأنّ ذلك من قبيل الجمع بين الضدين والنقيضين، وفى مورد الاختلاف فى الفتاوى إذا كان هناك مرجح لأحد الفتويين كأعلميه أحدهما أو المطابقه

للاحتياط فترجح هذه الفتوى سواءً كانت صادره من الحىّ الأعلم أم الميّت.

وإذا لم يكن هناك مرجح فى هذه الفتاوى فمقتضى القاعده التساقط أو التخيير،وعلى هذا الأساس فالاشكالات المذكوره على الاستدلال بالآيات والروايات وبسيره العقلاء التى تدلُّ على جواز تقليد الميّت ابتداءً غير وارده ولا تشير

إلى موضوعيه وسببيه جواز تقليد الحىّ فيها، إنّما الكلام فى المانع وهل هناك مانع فى جواز تقليد الميّت ابتداءً كالإجماع مثلاً وهل أنّ الإجماع يصلح للمانعيه أم لا ؟

مانعيه الإجماع:

إنّ المانع المذكور لجواز تقليد الميّت ابتداءً هو الإجماع، ومن جمله العلماءالذين تعرضوا لهذا الإجماع صاحب معالم الاُصول، وكذلك الشهيد الأوّل رحمه الله فى كتاب الذكرى، والشيخ الأنصارى رحمه الله فى رساله الاجتهادوالتقليد، ولكن تقدّم مرّات عديده أن هذه الإجماع غير تام لوجود الخلاف بين العلماء من الاخباريين والاُصوليين فى هذه المسأله فلا ينعقد مثل هذاالإجماع وإنّما يصل إلى حدّ الشهره فقط.

۱- وسائل الشیعه، ج۱۸، الباب ۱ من أبواب صفات القاضی، ح ۱۱.

۲- اختیار معرفه الرجال، الشیخ الطوسی، ج۲، ص ۳۵۸، ح ۲۸۶.

إذن فأوّلاً :إن عدم جواز تقليد الميّت ابتداءً غير متفق عليه.

وثانياً :على فرض وجود الإجماع فإنّ الإجماع المنقول ليس بحجّه.

ثالثاً :إنّ الإجماع فى مورد المسائل العقليه والسيره العقلائيه غير معتبر وهو اجماع مدركى - ومدركه السيره - لا يكشف عن قول المعصوم. والنتيجه ممّا

تقدّم اُمور :

١ - إنّ أدله جواز التقليد العقليه والنقليه لا تختصّ بتقليد المجتهد الحىّ فهى أدله مطلقه ولا تنحصر بجواز تقليد المجتهد الحىّ وحجيّه فتواه، والعقلاء فى سياق هذه الأدله يرون جواز رجوع الجاهل إلى العالم بدون اشتراط الحياه فى المرجوع إليه، وأدله الرجوع ليس لها مفهوم فى عدم جواز الرجوع إلى فتوى العالم الميّت.

٢ - إنّ العمده فى أدله جواز التقليد، سيره العقلاء وذلك من باب لزوم كبرى رجوع الجاهل إلى العالم، ومعلوم أنّ سيره العقلاء لا تقتضى التعبد بقول المخبر أو قول المفتى، بل هذه السيره تمتد فى جذورها إلى الحاله الارتكازيه

لدى العقلاء، فبما أنّ العقلاء يحصل لديهم الوثوق والاطمئنان من قول المخبرأو من قول المفتى فى اخباره عن واقعه معيّنه أو مسأله شرعيه، فلذلك يعمل

العقلاء بقول المخبر وقول المفتى من باب الوثوق به وكاشفيه قول المجتهد عن الحكم الواقعى وكاشفيه قول الراوى عن الواقعه.

ومن هنا فإنّ قول العالم وخبر الثقه حجّه بحكم سيره العقلاء، لأنّهما طريق إلى الواقع وكاشفان عنه، ومن حيث الكاشفيه عن الواقع لا دخل لموت أو حياه المخبر أو المفتى، فكما أنّ فتوى المجتهد الحىّ كاشفه عن الواقع فكذلك فتوى المجتهد الميّت كاشفه عن الواقع أيضاً، والأدله اللفظيه الشرعيه وكذلك سيره العقلاء الممضاه من قبل الشارع تقرر فى المقام أن قول المخبر وقول المفتى

كاشف عن الواقع بحكم ذلك الارتكاز العقلى والسيره العقلائيه.

إن قلت :إنّ الأدله اللفظيه الامضائيه كآيه النفر وآيه السوءال والروايات فى المقام ظاهره فى طريقيه وكاشفيه قول المفتى الحىّ، وليس فيها إمضاء لطريقيه وكاشفيه قول المفتى الميّت.

الجواب :تقدّم أنّ سياق الأدله اللفظيه لا يختصّ بخصوص الحىّ وكذلك فإنّ الأدله اللفظيه فى المقام لم تردع عن سيره العقلاء فى إثبات الكاشفيه لقول المفتى على الاطلاق، وعدم الردع المطلق هذا يكشف عن إمضاء السيره فى مورد رجوع الجاهل إلى المجتهد والمفتى مطلقاً سواءً كان المفتى أو المجتهد حيّاً أو ميّتاً،فهذه الفتوى تعتبر طريقاً إلى الواقع.

٣ - إنّ الحياه ليست موضوعاً وسبباً لجواز التقليد، لأنّ معيار الرجوع إلى المخبر الثقه والمجتهد الجامع للشرائط هو طريقيه

وکاشفیه الخبر والفتوی عن

ص: ۹۷

الواقع، وفى هذا المعيار لا فرق بين فتوى الحىّ وفتوى الميّت، فالعقلاءيتحركون على مستوى الرجوع إلى فتاوى الأموات وكتبهم فيمـا إذا لم يتبين بطلانهـا، أو يتبين عـدم كونهم من أهل الخبره، وهـذا يعنى أنّ العقلاء يعتبرون فتوى وخبر الميّت حجّه كما هو الحال فى فتوى وخبر الحىّ.

۴ – لا ـ مانع من استصحاب بقاء حجيّه وطريقيه قول المفتى بعد الموت، لأنّ أركان الاستصحاب فى هـذا المورد – وهى اليقين السابق والشك اللاحق – تامه، ومن حيث

اقتضاء الأدله فإنّ حجيّه الاستصحاب وقوله: لا تنقض اليقين بالشك، يشمل هذاالمورد، والمانع مفقود، ومع جريان الاستصحاب يتمُّ رفع الشك تعبداً، فجريان أصل عدم حجيّه قول الميّت أو أصل تعيين فتوى الحىّ لا موضوعيه له، لأنّه لايوجد هناك شك حتّى يجرى موضوع هذا الأصل، غايه الأمر إنّ المانع الذى يدّعى فى المقام أمران:

أحداهما، الإجماع على عدم جواز تقليد الميّت، والذى تبيّن فيما سبق أن هذا الإجماع غير تام بل هو شهره.

وحينئذٍ هل أنّ هذه الشهره فتوائيه أو شهره عمليه ؟ فإذا كانت شهره فتوائيه فالظنّ الحاصل من الشهره الفتوائيه ليس بحجّه، وإذا كانت شهره عمليه فعلى المبنى وبالتالى تخرج عن مورد البحث.

الأمر الآخر، ادعاء انصراف أدله جواز التقليد عن تقليد الميّت ابتداءً.

والجواب : أوّلاً :لا يوجد مثل هذا الأنصراف بل إنّ سياق أدله جواز التقليد مطلقه.

وثانياً :إنّ الظنّ الحاصل من غلبه الانصراف غير معتبر.

إذن يمكن القول : لا مانع من تقليد الميّت ابتداءً بنفس الدليل الذى قام على جواز تقليد الحىّ ابتداءً، والموانع المذكوره من قبيل الإجماع أو ادعاءانصراف الأدله إلى تقليد الحىّ ابتداءً غير تامه، غايه الأمر إن تقليد الميّت يتمّ ضمن شروط معيّنه وهو أن يكون قوله موافقا لقول الأعلم أو يكون قوله مطابقاً للاحتياط، فمع توفر هذه الشروط يمكن القول بجواز تقليد الميّت ابتداءًفى باب الاحكام إلّا فى موارد القضاء مثلًا لأنّ باب القضاء إنّما يكون فى مقام فصل الخصومات، فيجب أن يكون القاضى مجتهداً حيّاً، وكذلك فى باب المسائل المستحدثه وفى باب الوكاله حيث لابدّ من الرجوع إلى الحىّ، ولا ملازمه بين باب الفتوى وباب القضاء، لا ملازمه شرعيه ولا ملازمه عقليه ولا ملازمه عرفيه.

النتيجه :لا مانع من تقليد الميّت ابتداءً بمقتضى القواعد وكما يستفاد من سياق الأدله النقليه والعقليه بتلك الصوره المتقدمه، وبنفس الأدله التى تجيز تقليد المجتهد الحىّ ابتداءً، فهذه الأدله تكفى لاثبات جواز تقليد الميّت

ابتداءً، لأنّ المعيار فى جواز التقليد عباره عن كاشفيه رأى المجتهد عن الواقع لا أن معيار جواز التقليد هو المجتهد بما هو مجتهد، وفى معيارالطريقيه والكاشفيه عن الواقع لا يختلف الحال بين فتوى المجتهد الحىّ وفتوى

المجتهد الميّت ولا يوجد مثل هذا التفاوت بينهما فی سياق الأدله النقليه والعقليه.

والشاهد على ذلک أمر الإمام الصادق عليه السلام لأبان بن تغلب فی الجلوس فی المسجد والإفتاء للناس، وفی هذه الروايه يتبيّن بوضوح أن ما له موضوعيه فی ذلک هو افتاء أبان بن تغلب للناس، لا أنّ الموضوع هو جلوس أبان بين الناس،إذن فالموضوع فی هذه الروايه هو الفتوی وبيان الأحكام الإلهيّه للناس.

وكذلک ما ورد عن الإمام أميرالموءمنين عليه السلام فی قوله لقثم بن العبّاس بأن يجلس للناس فی أيّام الحجّ ويبيّن لهم الأحكام الإلهيّه، إذن فالمعيار فی حجيّه فتوی المجتهد هو بيان الأحكام الإلهيّه، سواءً كانت تلک الفتوی صادره من مجتهد حيّ أو من مجتهد ميّت، فهی حجّه.

۵ - إنّ جواز تقليد الميّت ابتداءً ليس من باب الإنسداد أو من باب نقل الروايات، أمّا عدم كونه من باب الإنسداد فلأن صغری الإنسداد وكبراه غيرتامه بالنسبه للمقلد، أمّا كون الصغری غير تامه فلأن باب العلم والعلمی وباب الاجتهاد غير مسدود، وأمّا الكبری فإنّ مقدّمات الإنسداد غير تامه للمقلدالعامی حتّی يمكن القول بأنّ الظنّ الحاصل من قول الميّت وبسبب الإنسداد حجّه،لأنّ باب تقليد المجتهد الانفتاحی مفتوح أمام المقلد.

۶ - إنّ مبنی الاخباريين فی مورد جواز تقليد باطل، لأنّ فتوی المجتهد ليست بمنزله نقل الروايه، بل هو بيان واستنباط للحكم الشرعی،ومن هنا لا يمكن التمسک بحجيّه الفتوی بأدله حجيّه الخبر الواحد، لأنّ أدله

حجيّه الخبر الواحد اخبار عن حسّ حيث ينقل الراوی ما سمعه من الإمام المعصوم عليه السلام وبالتالی فهو حجّه، لا الإخبار عن حدس كما هو الحال فی فتاوی المجتهد.

۷ - إن مبنی أهل السنّه فی مورد تقليد الميّت ابتداءً باطل أيضاً حيث أنهم يقولون بانسداد باب الاجتهاد وضروره تقليد الميّت ابتداءً، لأنّ باب الاجتهادغير مسدود ولا يوجد أی دليل شرعی وعقلی يثبت الحجيّه المطلقه لفتوی الإنسان

العادی، لأنّ رأی الإنسان العادی مقترن عاده باحتمال خلاف الواقع.

مضافاً إلی أنّ الواجب عقلًا تقليد الأعلم علی نحو التعيين، وما أكثر أن يكون الفقيه المتأخر أعلم من المتقدم، ففی هذه الصوره لا يعقل أن تكون فتوی المتقدم غير الأعلم مطلقه وثابته علی امتداد الزمان، فما هو ثابت وغير قابل

للتغيير هو كلام ورأی المعصوم لا رأی الإنسان العادی فی مسأله شرعيه أوواقعه معيّنه، وعليه فما يدّعی من وجود موانع فی مقابل جواز تقليد الميّت ابتدءاً إمّا من طريق الإنسداد أو من طريق نقل الروايه أو من طريق انسداد باب

الاجتهاد، ليس له وجه.

والدليل علی جواز تقليد الميّت ابتداءً هو تلک الأدله اللفظيه والعقليه وكذلک ما يفهم من سيره العقلاء وسياق الأدله العقليه علی حجيّه وطريقيه فتوی المجتهد الميّت بعد الموت، فعندما تكون سياقات الأدله شامله لجواز تقليد

الميّت ابتـداءً مع مراعـاه الشـروط المـذكوره فبمقتضـى القواعـد ليس هنـاك مـانع من تقليـد الميّت ابتـداءً، والموانع المـذكوره كالإجماع وانصراف الأدله اللفظيه غير تامه.

ص: ۹۹

جواز البقاء على تقليد الميّت:

موضوع البحث جواز البقاء على تقليد الميّت، فمن جمله الأدله التى استدل بها على جواز البقاء الاستصحاب، وذلك بالأنحاء الثلاثه المذكوره فى جواز تقليدالميّت ابتداءً :

١ - أن تقليد المجتهد كان جائزاً فى زمان حياته، والآن يشك المقلد فى جواز التقليد بعد موت المجتهد، فيستصحب بقاء الحكم بالجواز.

٢ - كانت فتوى المجتهد فى زمان حياته حجّه على المقلد، ونشك فى الحجيّه بعدوفاته، فنستصحب بقاء الحجيّه.

٣ - إنّ فتوى المجتهد كانت فى زمان حياته طريقاً إلى الواقع، والآن نشك فى طريقيه هذه الفتوى فنستصحب بقاء الطريقيه والكاشفيه عن الواقع، وفى هذه

الصوره فالإجماع المدّعى على عدم جواز تقليد الميّت ابتداءً وأنّه مانع من تقليده، غير تام، لأنّ أكابر الأصحاب ذهبوا إلى جواز البقاء على تقليدالميّت، ومن ذلك ما ذكره فى تحرير الوسيله المسأله ١٣ حيث يقول بجواز البقاء

على تقليد الميّت مطلقاً، سواءً بالنسبه للمسائل التى عمل بها المقلد أو التى لم يعمل بها.

وذهب السيّد الحكيم فى المستمسك إلى القول بالتفصيل، فإذا كان المجتهد الميّت أعلم من الحيّ، فحينئذٍ يجب البقاء على تقليده، وإذا كان المجتهد الحيّ أعلم

فيجب العدول من الميّت إلى الحيّ، وإذا كانا متساويين ففى هذه الصوره يتخيرالمقلد بين البقاء والعدول.

على أيّه حال فإنّ هذه المسأله مورد خلاف بين العلماء من سالف الزمان، ومع وجود مثل هذا الخلاف لا ينعقد الإجماع ولا يكون مانعاً من جواز البقاء.

ثانياً :على فرض ثبوت الإجماع فإنّه إجماع منقول، ولا دليل على حجيّه الإجماع المنقول لا على أساس الحجّه العلميه ولا الحجّه التعبديه، أمّا كونه ليس بحجّه علميه لأنّ الإجماع لا يفيد العلم الوجدانى بالمسأله، وكذلك ليس بحجّه

تعبديه، لأنّ أدله حجيّه الخبر الواحد تشمل الاخبار عن الحسّ لا الاخبار عن الحدس، والإجماع المنقول هو إخبار عن حدس.

أمّا الأدله اللفظيه فى المقام فتاره يكون المجتهد الحيّ والميّت متفقين فى الفتوى.

وتاره تكون الفتويان مختلفتين.

وثالثه لا يعلم وجود الموافقه والمخالفه بينهما.

فی الصوره الأُولی فمقتضـی القاعـده العمـل بفتوی المیّت، لأنّه لا اختلاف فی المسأله، وحینئـذٍ یکون قول المیّت حجّه بشـکل مسـتقل بمقتضـی مطلقـات الأدله أویکون مصـداقاً لفتوی الحیّ لأنّها موافقه لفتوی الحیّ وحینئـذٍ تنطبق علیها حجیّه فتوی الحیّ، وعلی أیّه حال فالعمل بفتوی المیّت فی هذه الصوره حجّه.

وأمّـا إذا لم یحرز الموافقه أو المخالفه بینهما فیمکن التمسک باطلاقات الأدله التی تقرر جواز رجوع الجاهل إلی العالم من قبیل آیه النفر وآیه السوءال وکذلک الروایات الوارده فی المقام وذلک علی فرض القول بأنّ الآیات

تـدلُّ علی حجیّه قول الفقیه، بـالرغم من وجود إشـکالات علی دلالـه هـذه الآیات لاثبات حجیّه قول الفقیه، إذن فاطلاقات هـذه الأدله تشمل حجیّه خبر الواحد

وحجیّه فتوی العالم وتدلُّ علی جواز رجوع الجاهل إلی العالم سواءً کان ذلک العالم حیّاً أم میّتاً.

إن قلت : إنّ الأدله تـدلُّ علی أن قول المنذر إنّما یکون حجّه بعد الإنذار،والمجتهد المیّت لا یعتبر منذراً، وعندما لا یکون منذراً فلا یکون قوله حجّه.

الجواب :إنّ هـذا المجتهد کان قد انذر الناس فی زمان حیاته، وحدوث الانذاریکفی فی وجوب الحذر ووجوب قبول قوله حتّی بعد زمان موته، وعلیه فإنّ اطلاقات

الأدله تدلُّ علی لزوم قبول قول المیّت أیضاً، کما هو الحال فی بیان رسول اللّه وبیان اللّه تعالی حیث إنّ کلام اللّه ورسوله یحقّق مفهوم الانـذار مطلقاًالقرآن منذر رسول اللّه صـلی الله علیه و آله منذر وإلی الأبد، وطبعاً فإنّ قیاس المفتی العادی علی کلام اللّه ورسوله قیاس مع الفارق، ولکن الکلام فی اطلاق الأدله فی المقام.

إن قلّت :إنّ أدله جواز التقلیـد، کمـا اسـتظهر ذلـک صاحب الکفایه، تبیّن أصل جوازومشـروعیه التقلیـد وأنّه یجوز للعامی تقلید المجتهد شرعاً ولیست فی مقام بیان

خصوصـیات التقلیـد وهل یجوز البقاء علی تقلیـد المیّت أم لا، وحینئذٍ فأدله جوازالتقلید إما نقلیه أو عقلیه، والدلیل العقلی عباره عن سیره العقلاء ورجوع الجاهل إلی العالم حیث یوجب العقل علی الجاهل الرجوع إلی العالم لتحصیل

العلم بالمسأله ولا یحکم العقل بأکثر من ذلک ولیس ناظراً إلی أنّ هـذا العالم حیّ أم میّت، فالعقل یحکم هنا بلزوم الرجوع إلی الأعلم فی أی مورد، سواءً کان

الأعلم حیّـاً أم میّتـاً فقوله هو المتعین وهو الحجّه، فـإذا کـان العـالم الحیّ والمیّت متساویین فی العلم فالعقل یحکم بالتخییر وأنّ الجاهل مخیر فی الرجوع إلی أی منهما.

أمّا الأدله اللفظیه فبشکل عام تجعل الحجیّه لقول الفقیه بعنوان القضیه الحقیقیه بدون التعرض لشروط الفقیه من الأعلمیه والعدلیه والذکوریه وأمثال ذلک، وحینئذٍ فإنّ الدلیل النقلی مجمل والقدر المتیقن الخارج من ذلک الإجمال هو قول المجتهد الحیّ، ولا

دلیل لدینا علی خروج جواز تقلید المیّت.

الجواب :إنّ هـذا المـدّعی بلا دلیل، لأنّ ظاهر الآیات والروایات تـدلُّ علی جواز تقلید المجتهد فی مورد الوظیفه الفعلیه والعملیه للناس، من قبیل الروایات

ص: ۱۰۱

التی یسأل فیها الراوی الإمام المعصوم علیه السلام : عن من یأخذ معالم دینه ؟

فیجیب الإمام علیه السلام : من یونس بن عبدالرحمن، زکریا بن آدم، محمّد بن مسلم، زراره، أبان بن تغلب و...، فهنا نری أنّ سوءال الراوی ناظر لمقام تعیین الوظیفه الشرعیه، والأدله فی مقام بیان تعیین وظیفه المقلد وتعیین وظیفه السائل ولا تنحصر فی مقام بیان مشروعیه جواز السوءال وفی مقام مشروعیه جواز التقلید والرجوع إلی العالم.

ومن جمله الأدله التی استدل بها علی عدم جواز تقلید المیّت انصراف الآیات والروایات إلی تقلید الحیّ، وقد تقدّم أنّه لا وجه لهذا الانصراف، فلسان الأدله اللفظیه من الآیات والروایات وکذلک سیره العقلاء علی فرض أنّها تدلُّ

علی اثبات الحجیّه لقول المجتهد، فسیاق هذه الآیات والروایات مطلق والأدله الامضائیه وهی حکم العقل والعقلاء بلزوم رجوع الجاهل إلی العالم مطلقه أیضاًوتشمل الرجوع إلی العالم الحی والمیّت، لأنّ ذلک هو مقتضی تناسب الحکم والموضوع فی اطلاق الأدله، لأنّ موضوع جواز التقلید الخبرویه والبصیره لدی العالم ولا دخل لحیاته وموته فی موضوع جواز التقلید أو البقاء علی التقلیدولا سیّما عندما نری أنّ العقلاء یقررون أن تمام الملاک فی رجوعهم لأهل الخبره هو العلم والخبرویه.

النتیجه :إنّ الخبیر أو العالم هو المرجع لدی العقلاء سواءً کان حیّاً أم میّتاً،وهذا الرجوع والعمل بقول العالم مطلق ویشمل تقلید المجتهد الحیّ أو العمل بفتوی المجتهد المیّت، ویشمل ما إذا قلنا إنّ التقلید هو الالتزام بفتوی

المجتهد أو العمل بفتوی المجتهد، ویشمل ما إذا کان المقلِّد قد عمل بفتوی المجتهد أو لم یعمل، فالاختلاف فی معنی التقلید لا یوجب الاختلاف فی جوازالرجوع إلی العالم والعمل بقول الخبیر ولا یوجب الاختلاف فی حجیّه فتوی

الفقیه، فمقتضی اطلاق جواز رجوع الجاهل إلی العالم یجیز البقاء علی تقلیدالمیّت مطلقاً أعمّ من أن یکون المقلد قد عمل بفتوی المجتهد أم لا، وأعم من أن یکون معنی التقلید هو الالتزام أو العمل.

التمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه:

قد یقال فی المقام أنّه لا یجوز التمسک بالعام فی الشبهات المصداقیه، لأنّ أدله حجیّه الفتوی لا تشمل موارد الاختلاف فی الفتاوی وإلّا فلا یمکن للأدله أن تجعل الحجیّه لفتاوی المجتهدین المتناقضه لأنّ اجتماع المتناقضین محال

ذاتاً، ولا تشمل الواحد المعیّن منها لأنّه ترجیح بلا مرجح، وأمّا أحدها غیرالمعیّن فلیس له وجود خارجی، وعلیه فإنّ حجیّه الفتوی مقیّده عقلاً بعدم الاختلاف فی الفتوی، وفی صوره احتمال الاختلاف فلا یجوز التمسک باطلاق الأدله لأنّه من قبیل التمسک بالعام فی الشبهات المصداقیه.

الجواب :إنّ هذه الشبهه مبنائیه، فعلی مبنی الشیخ وبعض الفقهاء الآخرین لا یجوز التمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه، وأمّا بناءً علی مبنی المرحوم الآخوند فلا مانع من التمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه إذا کان المخصص

اللبى منفصلاً، وحينئذٍ فعندما يكون المخصص لبيّاً وعقلياً ففى هذه الصوره لا مانع من التمسک بالعام فى الشبهات المصداقيه والتمسک بعموم الأدله لعدم وجود الخلاف فى الفتوى.

مضافاً إلى ذلک يمکن التمسک بالاستصحاب لإثبات عدم وجود الاختلاف فى الفتوى،فعندما لم يکن هذان الفقيهان مجتهدين لم يکن هناک خلاف فى الفتوى، ونشک

فعلاً فى الخلاف فنستصحب عدم الخلاف فى الفتوى، وطبعاً فإنّ استصحاب عدم الخلاف فى الفتوى مورد تأمل، لأنّه إذا کان موضوع الأدله حجيّه فتوى المجتهد

نفسه فهناک وجه لاستصحاب عدم الخلاف، ولکن موضوع الأدله حجيّه فتوى المجتهد،وکذلک عند العقلاء فإنّ موضوع الحجيّه هوالخبره والمعرفه بالحلال والحرام،وعليه فإنّ اختلاف الرأيين أو عدم اختلافهما من لوازم الذات والماهيه للرأى،ولا يجرى الاستصحاب فى لوازم الذات لأنّه من قبيل الاستصحاب المثبت والأمر العقلى.

على أيّه حال فقد استدلوا لإثبات جواز البقاء على تقليد الميّت بدليلين :

أحداهما:الاستصحابات الثلاثه وکذلک بسيره العقلاء أيضاً، فالعقلاء يرون أن تمام الملاک فى حجيّه الفتوى هو الخبرويه لدى العالم سواءً کان هذا العالم حيّاً أم ميّتاً ولا سيّما فى المقام حيث يدور البحث فى جواز البقاء على تقليدالميّت لا فى تقليد الميّت ابتداءً.

مضافاً إلى أنّ العقلاء لا يهتمون فى مورد احتمال الخلاف ولا يرتبون الأثرعلى ذلک، فما لم يتم احراز وجود الخلاف، فإنّه يجرى العمل بقول الخبير، مثلاًإذا راجع العقلاء إلى خبير وعالم فى مسأله معيّنه واحتملوا وجود خبير آخر

يخالفه فى هذه المسأله فإنهم لا يطرحون قول الخبير الأوّل، لأنّ تمام الملاک عند العقلاء فى حجيّه رأى الخبير هو خبرويته وعلمه ولو مع وجود احتمال الخلاف لخبير آخر فالعقلاء لا يهتمون بهذا الاحتمال.

ولکن هذا الکلام بدوره مورد تأمل وإشکال ويمکن القول فى خصوص جواز البقاءعلى تقليد الميّت أنّ العقلاء يرون تمام الملاک والمناط فى الحجيّه هو خبرويه الخبير.

ولکن العقلاء لا يتحرکون فى جميع الموارد وخاصه فى الاُمور المهمه بهذه الصوره، مثلاً فى مورد العمليه الجراحيه للقلب فإذا راجعوا لطبيب جراح فى اجراء هذه العمليه واحتملوا أن يکون رأى جراح آخر مخالف له، فهنا يلتزم

العقلاء بالاحتياط فى هذا المورد لا أنهم يتمسکون برأى الطبيب الأوّل ويطرحون نظر الطبيب الآخر، ولاشکّ أن أهميه الحياه الدينيه أعلى وأشد من أهميه الحياه الماديه، وعلى هذا الأساس فمع وجود احتمال الخلاف يمکن القول

إنّ بناء العقلاء يقوم على أساس الاحتياط والتوقف للتحقيق فى المسأله واستجلاء القول المورث للاطمئنان، ولا أقل من الشک فى مورد الخلاف بين الحيّ والميّت نشک فى تحقق سيره العقلاء، ومع وجود الشک فى تحقّق سيره العقلاء لايمکن الاعتماد

على هذه السيره فى مورد احتمال الخلاف فى حجيّه قول الميّت.

ص: ۱۰۳

الأصل العملی:

بالنسبه لمورد احتمال الخلاف بین فتوی الحیّ والمیّت ما هو مقتضی الأصل العملی ؟

وقد استدلّ فی المقام بجریان استصحاب حجیّه فتوی المیّت، ببیان أنّ حجیّه فتوی العالم تقوم علی أساس القضیه الحقیقیه، وکلما تحقّق أن هذا الشخص عالم فإنّ

کلامه حجّه للجاهل سواءً کان ذلک العالم موجوداً فی الفعل أو غیر موجود، لأنّ القضیه الحقیقیه متقومه بفرض وجود الموضوع لا الوجود الخارجی للموضوع،وعلیه ففی زمان حیاه المجتهد کانت فتوی المجتهد حجّه للمقلد یقیناً، ونشک فعلاً فی زمان موته فی الحجیّه فنستصحب بقاء الحجیّه.

بیان ذلک :إنّ الحجیّه فی اللغه بمعنی الغلبه وما یحتج به الإنسان فی مقام التخاطب والاحتجاج، وأمّا فی اصطلاح الاُصولیین فالحجیّه لها أربعه معان :

١ - الحجیّه بمعنی المنجزیه والمعذریه العقلیه، مثلاً خبر الثقه حجّه، أی أنّ العقل یعتبر المنجزیه له عند الاصابه والمعذریه عند الخطأ.

٢ - الحجیّه بمعنی المنجزیه والمعذریه الشرعیه، فالبیّنه حجّه شرعیه لأنّ الشارع جعل لها الحجیّه بمعنی المنجزیه والمعذریه.

٣ - الحجیّه بمعنی الطریقیه والکاشفیه عن الواقع، فخبر الثقه حجّه، یعنی أنّه طریق شرعی إلی الواقع وکاشف عن الحکم الواقعی ومقام الثبوت.

۴ - الحجیّه بمعنی الأمر الاعتباری والجعلی، فهذا الشیء مثلاً حجّه شرعاً أی أنّ الشارع جعل له الحجیّه، ففی موءدی خبر الثقه فالشارع یعتبر الحکم

الظاهری مماثلاً للواقع، مثلاً عندما ینقل زراره عن الإمام الصادق علیه السلام قوله : تجب صلاه الجمعه فی زمان الغیبه، فالشارع فی هذا الموردقد اعتبر موءدی خبر زراره وهو الوجوب الظاهری لصلاه الجمعه مماثلاً للواقع،

إذن فالحجیّه تعنی ما یقبل الجعل والاعتبار شرعاً، فوجوب صلاه الجمعه مماثل للواقع وقابل للاعتبار الشرعی.

وحینئذٍ إذا قلنا إنّ المراد من الحجیّه معنی الأوّل وهو المنجزیه والمعذریه العقلیه فهی غیر قابله للاستصحاب، لأنّ هذه الحجّه جزء من الأحکام العقلیه والأحکام العقلیه غیر قابله للشک حتّی یمکن اجراء الاستصحاب ویقال بأنّ هناک یقین سابق وهو مشکوک فعلاً فنستصحب، لأنّ الشک فی مورد الأحکام العقلیه مساوق لعدم ذلک الشیء، وعلیه فإنّ أرکان الاستصحاب غیر تامه فی المقام فلا یجری الاستصحاب.

وإذا أخذنا بالاستصحاب بمعنی المجعول الشرعی للحجیّه فهنا یجری الاستصحاب عند الشک من قبیل حجیّه شهاده الشاهد وحجیّه إخبار ذی الید ومن قبیل حجیّه فتوی المجتهد وحجیّه خبر الثقه، لأنّ هذه الحجیات قابله للجعل والاعتبارالشرعی، وعندما

تکون کذلک فهی قابله للاستصحاب، ففی زمان حیاه المجتهد کانت

فتواه حجّه شرعیه والآن نشک فی ذلک فنستصحب.

یقول الإمام علیه السلام : «إنّهم حجّتی علیکم»فقد جعل الإمام الحجیّه لقول

ص: ۱۰۴

الفقیه، وعندما تکون الحجیّه مجعوله شرعاً فعند الشک فی بقائها یمکن اجراء الاستصحاب.

وأمّا لو کانت الحجیّه بمعنی الطریقیه والکاشفیه عن الواقع ولو أن هذاالکشف فی مورد الدلیل الظنّی بمعنی تتمیم الجعل والکشف الناقص، فمثل هذه الحجیّه قابله للجعل والاعتبار، وهنا أیضاً یجری الاستصحاب عند الشک، فرأی

المجتهد حجّه من باب الطریقیه وقد جعله الشارع حجّه وطریقاً إلی الواقع کما أن خبر الثقه طریق إلی الواقع فکذلک الفتوی طریق إلی الواقع، غایه الأمر أنّ

الروایه طریق إلی الواقع فی الاُمور الحسیه کالاخبار عن موت أو حیاه زید،والفتوی طریق إلی الواقع فی الاُمور الحدسیه وبما یراه المفتی.

والدلیل علی هذا المدّعی وأنّ فتوی المجتهد حجّه أی أنّها طریق وکاشف عن الحکم الإلهی الواقعی، سیره العقلاء، فالعقلاء یرون أنّ الفتوی طریق إلی الواقع مثل رأی الطبیب فی علاج المریض وبیان الدواء الذی ینبغی علی المریض تناوله،فکلام الطبیب لدی العقلاء کاشف عن الواقع، ولذلک فالشخص الذی لا یعمل بقول الطبیب ولا یهتم لنظره ورأیه فإنّه یبتلی بزیاده المرض ویقع مورد ذمّ العقلاء

فی ترکه للعمل بقول الطبیب، وإذا عمل المریض بقول الطبیب ولم ینفعه الدواءفحینئذٍ یکون معذوراً لدی العقلاء، غایه الأمر أنّ الفتوی لها کاشفیه عن الواقع من حیث الجعل والاعتبار، أی أن کاشفیتها لیست ذاتیه بل جعلیه

واعتباریه، وعندما تکون کاشفیه الفتوی قابله لجعل واعتبار الشارع، فحینئذٍتکون قابله للاستصحاب فی مورد الشک.

الحیثیه التعلیلیه والتقییدیه:

هنا یطرح هذا السؤال: هل یمثّل حدوث رأی المجتهد حیثیه تعلیلیه للحجیّه بأن یکون حدوث الفتوی علّه وواسطه لثبوت الحجیّه لرأی المجتهد، أو أنّها حیثیه تقییدیه بحیث إنّ الحجیّه حدوثاً وبقاءاً تدور مدار وجود الرأی والفتوی ؟

یری الآخوند فی الکفایه فی بحث الاجتهاد والتقلید أنّ رأی المجتهد بالنسبه للحجیّه هو حیثیه تقییدیه ولها موضوعیه لحجیّه رأی المجتهد حدوثاً وبقاءاً، ومن جمله الأدله التی استدل بها فی المقام، انتفاء الحجیّه عند انتفاء الرأی

والفتوی، مثلاً إذا عرضت علی المجتهد عوارض بسبب کهوله السنّ من قبیل المرض والجنون وفقد علمه واجتهاده، فإنّ حجیّه رأیه ستزول عنه بالإجماع، وکذلک عند

الموت، فبالرغم من أنّ النفس الناطقه باقیه عقلاً، ولکنها عرفاً معدومه بعدالموت، والرأی متقوم بالنفس الناطقه وعندما تنعدم النفس الناطقه فإنّ الرأی ینعدم أیضاً، وهکذا تنتفی حجیّه رأی المیّت ولا یجری حینئذٍ استصحاب بقاء

الحجیّه لأنّ ذلک من قبیل السالبه بانتفاء الموضوع کما تقدّم بیانه.

ولكن سبق وأن أوردنا بعض الإشكالات على نظر الآخوند منها:

أوّلاً :إنّ استصحاب حجيّه رأى الميّت يجرى بعد الموت، لأنّ شروط وأركان

ص: ١٠٥

الاستصحاب متوفره وهى اليقين السابق بالحجيّه والشك اللاحق.

ثانياً :بالنسبه لعروض الهرم والنسيان والجنون على المجتهد فإنّ ملكه الاجتهاد ستتعرض للزوال وفى هذه الصوره لا يكون رأيه حجّه لأنّه غير مجتهد فعلاً وحكمه حكم العامى لا حكم العالم.

والنتيجه :لا توجد ملازمه بين عدم حجيّه زوال الرأى بالعوارض وعدم حجيّه فقدان الرأى بالموت.

أمّا القول المقابل لقول الآخوند المتقدّم فهو أنّ حيثيه الفتوى تعليليه لثبوت حجيّه رأى المجتهد، كما فى الحيثيه التعليليه فى الروايه لثبوت الحجيّه لقول الراوى، ومن هنا فإنّ حجيّه الخبر لا تدور مدار بقاء حياه المخبر، فكذلك حجيّه الفتوى لا تدور مدار حياه المجتهد.

الجواب :إنّ الدليل على حجيّه رأى المجتهد أمّا دليل نقلى أو عقلى، أمّابالنسبه للدليل العقلى فإنّ العقلاء يرون أنّ الفتوى كاشفه عن الواقع وحالهاحال كاشفيه خبر الثقه عن الواقع، والعقلاء لا يرون أن موت المخبر يوجب سقوط

حجيّه خبره، وكذلك بالنسبه للفتوى فإنّ موت المفتى لا توجب سقوط حجيّه وكاشفيه الفتوى عن الواقع. لأنّ مناط الحجيّه عند العقلاء هو الكاشفيه عن الواقع وهذا

المناط متوفر فى فتوى المجتهد سواءً فى زمان حياته أم بعد موته، والقائل بوجود الفرق بين كاشفيه الخبر وكاشفيه الفتوى يحتاج إلى دليل لاثبات مطلوبه.

والشاهد على أنّ رأى المجتهد الميّت كاشف عن الواقع ما نراه من تعليم وتعلّم الناس من خلال مطالعه آراء الأموات وكتبهم، فإذا لم يكن رأى الميّت كاشفاً عن الواقع وكان مخالفاً للواقع فلماذا يرجع الأطباء لحدّ الآن إلى كتاب القانون لابن سينا والذى ألفه قبل ألف سنه ويعملون بما ورد فيه من آراء ونظريات؟

وهكذا بالنسبه للعمل بفتوى المجتهد فالعقلاء يرجعون إلى فتوى المجتهدويعملون بها لأنّهم يعتقدون بأنها كاشفه عن الحكم الشرعى الواقعى ولا يختلف الأمر فى نظرهم فى أن يكون المجتهد حيّاً أو ميّتاً من حيث توفر المناط

والكاشفيه عن الواقع، إلاّ إذا توفرت بعض العوارض المانعه من حجيّه فتوى الميّت من قبيل أعلميه الحيّ أو كون فتوى الحيّ مطابقه للاحتياط، ففى هذه الصوره يرجحون العمل بفتوى الحيّ من باب العمل بالاحتياط، لأنّ العمل

بالاحتياط يضمن للمكلّف فراغ الذمّه اليقينى بينما العمل بالفتوى يتضمن فراغ الذمّه الظنّى.

النتيجه :إنّ سيره العقلاء جاريه على عدم اشتراط حياه المجتهد فى جوازالتقليد، فالعقلاء يرون أنّ رأى العالم كاشف عن الواقع وعن الحكم الإلهى مطلقاً.

وأمّا بالنسبه للدليل النقلى من الآيات والروايات الشريفه فكذلك نرى أنّ الرجوع لنظر رواه الحديث مطلق وليس مشروطاً بحياه

المرجوع إليه، ولذلك عندمايسأل الراوى الإمام عليه السلام عمّن يأخذ معالم دينه، فيجيبه الإمام : خذْ

ص: ۱۰۶

من یونس بن عبدالرحمن، زکریا بن آدم، محمّد بن مسلم و... وأنهم مأمونون فی الدین والدنیا. وهذا الکلام للإمام المعصوم علیه السلام ظاهر فی طریقیه أخذمعالم الدین والعمل بقول الراوی مطلقاً.

إن قلت :إذا عرضت بعض العوارض للمجتهد کالهرم والجنون والنسیان فلا یجوزتقلیده بالإجماع، وبطریق أولی إذا عرض له الموت فإنّ رأیه یسقط عن الحجیّه،لأنّ عوارض الکهوله والنسیان تجمد جمیع قواه الإدراکیه، وفی حال الموت فإنّ

جمیع مشاعر الإنسان وأحاسیسه ستبطل عن الفاعلیه، فعندما لا تکون فتوی المجتهد حجّه بعروض الکهوله والنسیان، فإنّ سقوط الحجیّه بعروض الموت یکون

بطریق أولی.

الجواب : أوّلاً :إنّ هذا الإجماع غیر تام، لأنّ هذه المسأله لم تبحث فی کتب قدماء الأصحاب وأنّه إذا عرض علی المجتهد النسیان والکهوله فإنّه یخرج بذلک عن صلاحیه التقلید فهذه المسأله طرحت فی کتب المتأخرین فقط، ولذلک فإنّ

انعقاد صغری الإجماع مورد تأمل.

ثانیاً :علی فرض ثبوت الإجماع فلا یمکن إثبات الأولویه القطعیه فی المقام،لأنّ الإنسان الناسی والمجنون لیس له صلاحیه التقلید، لأنّ التقلیدیجب أن یکون للمجتهد، ومن زالت عنه ملکه الاجتهاد فلیس بمجتهد فعلاً ولا

تشمله أدله جواز التقلید حیث إنّ موضوعها رجوع الجاهل إلی العالم لا رجوع الجاهل إلی الجاهل، وعلیه فإنّ هذه المسأله خارجه عن مورد البحث تخصصاً.

إن قلت :إنّ ملکه العالمیه لا تزول عن العالم بطرو عوارض الهرم والنسیان،لأنّ ذلک لا ینسجم مع لطف الباری تعالی بحیث إنّ الإنسان الذی قضی عمره فی متراس العلم والتعلم وبذل الجهود المضنیه حتّی صار مجتهداً ولکن فجأه تزول عنه ملکه الاجتهاد.

الجواب :إنّ جمیع عالم الوجود یعتبر من فیض اللّه تعالی وکلّ ما فی الکون من الملک والملکوت بیده وملکه وأنّ الفیض الإلهی لا ینقطع لحظه واحده عن الکائنات، وفی ذات الوقت فإنّ هذا الفیض قابل للزوال عن بعض المخلوقات لأنّ اللّه تعالی حکیم علی الاطلاق وعالم بعواقب الاُمور، فلو سلب فیضه من بعض الأشخاص بسبب وجود حکمه فی ذلک فإنّه لیس خلافً اللطف بل هو عین اللطف وعین

اقتضاء الحکمه الإلهیّه.

إن قلت :مع الشک فی بقاء حجیّه قول المیّت فإنّ استصحاب الحجیّه غیر تام، لأنّ الاستصحاب یجب أن یکون له أثر شرعی أو حکم شرعی أو موضوع شرعی حتّی یترتب علیه الأثر الشرعی، وفی المقام فإنّ رأی المجتهد یسقط بالموت عرفاً ولذلک لا یقبل الشک فیه وفی بقاء الحجیّه.

وعلى فرض جريان الاستصحاب فإنّ الحكم الـذى يستصـحب فى هذا المقام إمّا أن يكون حكماً واقعياً أو حكماً ظاهرياً، ولكن الشك فى الحكم الواقعى إمّا أن يكون بلحاظ

نسخ ذلك الحكم كما فى مورد نسخ الشرائع السابقه، أو الشك فى بقاء الحكم بلحاظ انتفاء قيد وشرط فى الحكم، وإلاّ

إذا لم ينسخ الحكم وكانت الشروط متوفره فلا معنى للشک فى الحكم حينئذٍ، وعلى ضوء ذلک فلا يوجد احتمال النسخ فى رأى المجتهد حتّى يقال بوجود الشک فى

حجيّته ويستصحب بقاء الحجيّه.

وكذلک لا ـ يجرى استصحاب الحكم الظاهرى، لأنّ أدله حجيّه الفتوى ليست ناظره إلى جعل الحكم الظاهرى فى مورد رأى المجتهد، بل إنّ هذه الأدله إمضاء لطريقيه

وكاشفيه الفتوى وفى مقام إمضاء سيره العقلاء برجوع الجاهل إلى العالم وكاشفيه الرأى والفتوى عن الواقع. وعندما لا تكون الفتوى مجعوله للحكم الظاهرى فإنّه عند الشک لا يجرى استصحاب بقاء الحكم الظاهرى أيضاً.

الجواب : أوّلاً ـ:إنّ استصحاب بقاء رأى المجتهد بعد الموت هو موضوع الحكم الشرعى وهو جواز تقليد العامى، بمعنى أنّ العامى كان يجوز له تقليد المجتهدقبل موته، وبعد الموت نشک فى الجواز ونستصحب جواز تقليد العامى برأى الميّت.

ثانياً :يمكن القول فى المقام بأنّ الحجيّه بمعنى المنجزيه والمعذريه الشرعيه،فعندما يكون رأى الفقيه منجزاً شرعاً عند الإصابه ومعذراً عن الخطأ، فحينئذٍتكون لحجيّه الرأى منجزيه ومعذريه شرعاً وقابله للجعل والاعتبار الشرعى،

والشىء القابل للجعل والاعتبار الشرعى فإنّه عند الشک يجرى استصحاب ذلک الحكم والأثر الشرعى المترتب عليه.

النتيجه : فى مورد اتفاق فتوى الميّت والحىّ وكذلک فى مورد عدم احراز مخالفه فتوى الحىّ لفتوى الميّت فإنّ رأى الميّت حجّه وذلک لوجوه متعدده :

أوّلاً :بحكم استصحاب الحجيّه.

ثانياً :بحكم سيره العقلاء فى رجوع الجاهل إلى العالم مطلقاً سواءً كان العالم حيّاً أم ميّتاً، فالعقلاء يرون جواز الرجوع إلى رأيه.

ثالثاً :إنّ النصوص الشرعيه مطلقه فى هذا الشأن وفى أخذ معالم الدين من العالم.

رابعاً :إنّ الأدله اللفظيه كآيه النفر وآيه السوءال التى ادّعى أنّها رادعه عن سيره العقلاء فى الرجوع إلى قول الميّت غير تامه، لأنّه:

أوّلاً :إنّ هذه الأدله لا تدلُّ على اثبات حجيّه فتوى الفقيه.

وثانياً :على فرض دلالتها على حجيّه قول الفقيه فإنّ هذه الآيات والروايات ليست أوامر مولويه بل هى ارشاديه، أى ارشاد لحكم العقل وسيره العقلاء، وهذه الأدله فى مقام إمضاء الحكم الشرعى.

خامساً :لم يرد فى سياق الأدله اللفظيه أنّ حجيّه الفتوى مشروطه بحياه المجتهد، فلا يوجد مفهوم لهذه الأدله بأنّ فتوى المجتهد الميّت لا ـ طريقيه لهاللواقع، وعليه ففى صوره تساوى الفتويين وتساوى الفضيله العلميه للمجتهدين فإنّ فتوى المجتهد حجّه

وبإمكان المقلد اختيار فتوى الميّت للعمل بها، أى أنّه مخيّر عملاً بين تقليد الحيّ أو الميّت.

ص: ۱۰۸

هـذا تمام الكلام فى مورد توافق الفتويين للمجتهد الحىّ والميّت فى حال تساويهم فى الفضـيله العلميه، والنتيجه: الحكم بالتخيير العملى للمقلد وأن كلا هاتين الفتويين حجّه بمقتضى أدله حجيّه قول الفقيه.

اختلاف الفتاوى فى المسأله:

أمّا فى صوره اختلاف الفتاوى فمقتضى حكم العقل التساقط، لأنّ أدله حجيّه الفتوى لا تشمل مورد الاختلاف لأنّ ذلك يوءدى إلى الجمع بين النقيضين.

وأمّـا الأخـذ بأحـدهما المعيّن فهو ترجيـح بلاـ مرجـح، وأخـذ واحـد لاـ بعينه فليس له وجود خارجى، فعنـدما تكون جميع طرق الامتثال الشرعى والعقلى فى المقام مسدوده فلا يبقى إلّا التخيير بينهما والاكتفاء بالامتثال الظنّى والامتثال

الاحتمالى.

الجواب :إنّ الوجوب التخييرى فى المقام لا ينحصر بالوجوه المذكوره آنفاً،أوّلاً: إذا كان لأحدهما مرجح على الآخر كأعلميه أو الموافقه مع الاحتياط فالمتعيّن عقلاً هو العمل بقول الأعلم.

ثانياً :إذا لم يكن هناك مرجح فى المقام فمقتضى القاعده عقلاً التساقط كما تقدّم.

ثالثاً :بالنسبه للفتويين المختلفين لا يوجد تسالم واجماع عند الأصـحاب على التخيير، وهذا الكلام إنّما طرح فى كتب المتأخرين ولا يوجد فى كلام قدماءالأصحاب.

وأمّـا مـا يسـتدل به على التخير فى مورد الخبرين المتعارضـين فى صوره عـدم وجودمرجـح، فـالتخيير بين الفتويين المتعارضتين يستند على وحده المناط، فمناط

حجيّه الخبر الظنّ الخـاصّ، وهكـذا فيمـا نحن فيه من المنـاط فى الفتـوى، ولـذا يمكن القول بمقتضـى وحـده المنـاط فى مورد الفتويين المتعارضتين العمل بالتخيير فى الفتوى أيضاً.

ولكن وحـده المناط غير تامه فى المقام لأنّ المناط فى مورد الخبرين المتعارضـين هو النصّ وهو الدليل على التخيير حيث يقول الإمام إذا لم يكن هناك مرجح إذن فتخير.

وأمّـا فى مورد الفتويين المتعـارضتين فلاـ يوجـد نصّ على التخيير، ثمّ إنّه لايوجـد اطلاـق فى الروايـات المتعـارضه حتّى يمكن التمسـك به فى مورد الفتوى أيضـاً، لأـنّ مورد السوءال من الإمـام فى خصوص الروايات المتعارضه وما هى وظيفه المكلّف فى هذه الصوره، لا أنّ السوءال فى مورد الفتويين

المتعارضتين.

يقول الإمـام : إذا لـم يكن لأـى منهمـا مرجـح على الآخر بلحاظ الافقهيه، والاعـدليه، والاورعيه، والأوثقيه، والشـهره، إذن فتخير.

والتمسک بهذا

ص: ۱۰۹

المضـمون فى غير مورد الروايه يحتاج إلى وحـده المناط وإثبات قطعيه المناط حتّى يمكن القول بأنّ الروايه بما أنّها مفيده للظنّ الخاصّ فهى حجّه وهكذا فى مورد الفتوى بما أنّها تفيد الظنّ الخاصّ فهى حجّه، فى حين أنّه يحتمل أنّ

الروايات إنّما صارت حجّه من باب التعبّـد لا من باب إفاده الظنّ الخاصّ. وعليه فإنّ هـذا المناط فى مورد تعارض الفتويين ليس بقطعى.

إن قلت :إن مقتضى القاعـده فى مورد تعـارض الفتويين هو الاحتيـاط وهـذاالاحتياط ساقط بلحاظ العسـر والحرج، وحينئـذٍ فإنّ وظيفه العامى فى مورد اختلاف الفتاوى هو التخيير.

الجواب :إذا كان معيار قاعـده الحرج هو الحرج النوعى فنقول إنّ اختلاف الفتوى يمكن أن يتسبب فى الحرج لنوع الناس فهـذا الكلام له وجه، لأنّ نوع الناس وغالبيه الأفراد الذين يبتلون بتلك الفتاوى يكون الاحتياط بالنسبه لهم حرجى

ولذلك فهو ساقط.

وأمّا إذا كان المعيار هو الحرج الشخصى فالاحتياط فى المسائل المبتلى بها لايورث الحرج للأشخاص، مثلًا الشخص الـذى لا يبتلى بمسأله الحجّ والجهاد والطلاق

و... فهذه الموارد لا يكون الاحتياط فيها حرجى عليه ما لم يبتل بها،والمقدار الذى يبتلى به من هذه المسائل

لايكون الاحتياط حرجيا عليه.

وعليه فمع وجود امكان الاحتياط لا وجه للتخيير والامتثال الاحتمالى، لأنّ الاحتياط يتضـمن الامتثال اليقينى وفراغ الـذمّه اليقينيه، وفى التخيير هناك امتثال احتمالى لفراغ الذمّه، ولاشك أنّ اليقين بفراغ الذمّه أرجح من احتمال

فراغ الذمّه.

النـتيجه :فى مـورد الفتويين المتعـارضتين إذا كـان لأحـدهما مرجـح فنعم المطلوب وهو مقـدّم على الآـخر، وإذا لم يكن هنـاك مرجح فمقتضى القاعده التساقط عقلًا

وفى هذه الصوره فإنّ وظيفه المكلّف العمل بالاحتياط.

مثلاًـ إذا افـتى أحـد المجتهـدين بوجـوب قراءه السوره فى الصـلاه، وافـتى المجتهـد الآـخر باسـتحباب قراءه السوره فى الصـلاه، فمقتضـى الاحتيـاط الإتيـان بـالسوره فى الصـلاه، أو إذا افتى أحـدهما بوجوب الإتمام فى الصـلاه فى مسافه أربعه فراسـخ وافتى المجتهـد الآخر بجواز القصـر فى هذه المسافه، ففى هذا الموردیكون مقتضـى الاحتياط الجمع بين التمام والقصـر فيجب عليه أن يصلى قصراً وتماماً.

إذن يمكن القـول أن مقتضـى القاعـده فى مـورد الفتـويين المتعـارضتين التساقـط مع عـدم وجود المرجـح، وحينئـذٍ فـإنّ وظيفه

المكلّف هی العمل بالاحتیاط لا التخییر.

سیره المتشرعه علی جواز تقلید المیّت:

الـدلیل الآـخر علی جواز تقلیـد المیّت سـیره المتشـرعه، فلاـ شکّ أن کبار الأصـحاب فی زمان حضور الأئمّه علیهم السـلام مثل زراره، محمّد بن مسلم، أبی

ص: ۱۱۰

بصير و...، كانوا مرجعا للناس وكان الناس يرجعون إليهم فى تعلم المسائل الشرعيه، وكذلك لم يتوقف العمل بفتواهم بعد موتهم حيث كان الناس يعملون بفتواهم فى حال حياتهم وبعد موتهم حيث كانوا يرجعون إلى رواياتهم التى

دوّنوها فى كتبهم، فإذا لم يكن البقاء على فتوى المجتهد جائزاً فيجب على الناس فى ذلك الوقت ترك العمل بفتوى أصحاب الأئمّه عليهم السلام بعد موتهم،ولكن لم يرد فى كلام المعصوم منع الناس عن ذلك فى زمان حضورهم، ولو صدر مثل هذا المنع لوصل إلينا، فعدم وصول المنع يكشف عن أنّ مسلك الأصحاب والمتشرعه هو العمل بفتاوى الأصحاب بعد موتهم أيضاً وأنّ سيره المتشرعه هذه مستوحاه من الشارع نفسه، فمن عدم منع الشارع نكشف ونحرز أن هذه السيره مستوحاه من الشارع نفسه، وعليه يمكن القول على أساس هذه السيره للمتشرعه بأن فتوى الميّت حجّه.

ولكن أشكل على هذا البيان من وجوه :

نقد ومناقشه:

أوّلاً :يمكن أن يقال إنّ حجيّه سيره المتشرعه ليست دليلاً مستقلاً فى مقابل سيره العقلاء، وسيره العقلاء تقوم على العمل بالخبر سواءً كان المخبر حيّاً أم ميّتاً، فالعقلاء لا يشترطون حياه الخبير للعمل بقوله، إذن فسيره المتشرعه

ليست دليلاً مستقلاً ومنفصلاً عن سيره العقلاء.

ثانياً :إنّ الناس كانوا يعملون بقول الأصحاب فى زمان الأئمّه عليهم السلام بلحاظ نقل الأصحاب لقول الإمام المعصوم عليه السلام فالناس كانوا يعملون بالروايه وبقول المعصوم لا بقول الأصحاب وما يستنبطونه من أحكام شرعيه، ومورد البحث العمل برأى الأصحاب بعد الموت لا بروايه الأصحاب، وسيره المتشرعه جاريه على العمل بروايه الأصحاب لا برأى الأصحاب.

ثالثاً :على فرض القول بأنّ سيره المتشرعه جاريه على العمل بقول الأصحاب من باب الرأى والفتوى، ولكن ذلك بلحاظ كون رأيهم مفيداً للقطع والاطمئنان، وهذا

القطع والاطمئنان حجّه عقليه وعقلائيه، والبحث فى مورد جواز التقليد وأنّ التقليد عباره عن تبعيه قول المفتى تعبداً ولو لم يكن مفيداً للقطع والاطمئنان بل كان يورث الظنّ بالواقع بل ولو كان الظنّ على خلافه فهو حجّه.

بل إذا أحرز أنّ فتوى الأصحاب فى زمان الأئمّه لا يحصل منها القطع ولاالاطمئنان فإنّه مع ذلك ينبغى عليه العمل برأيهم تعبداً، فإذا كانت سيره المتشرعه على هذا المنوال فالاستدلال بها له وجه، ولكن مثل هذا الاحراز مشكل.

رابعاً :إنّ المتشرعه يعملون بفتوى الأصحاب من باب أنّ فتوى الميّت موافقه لفتوى الحىّ، وأدله حجيّه الفتوى كافيه للدلاله على الجواز ولا يحتاج إلى التمسك بسيره المتشرعه، والإشكال فى جواز البقاء على تقليد الميّت فى

المسائل الخلافيه واثبات سيره المتشرعه فى هذا المورد وارد.

ومن جمله ما استدل به على حجيّه فتوى الميّت، اطلاق روايه محمّد بن يعقوب حيث يسأل عدّه مسائل من الإمام صاحب الزمان

عليه السلام ، فيقول الإمام فی جوابه

: «وأمّا الحوادث الواقعه فأرجعوا فيها إلى رواه حديثنا فإنّهم حجّتی عليكم

ص: ۱۱۱

وأنا حجّه اللّه عليهم». فمفاد هذه الروايه مطلق حيث يتضمن لزوم الرجوع إلى المجتهدين والفقهاء فى المسائل الحادثه ويشمل المجتهد الحىّ والميّت، حيث يصدق على المسأله «أمّا الحوادث الواقعه فأرجعوافيها إلى رواه حديثنا».

ومن جهه الموضوع فإنّ كلّ مجتهد هو راوٍ للحديث وليس العكس فليس كلّ راوٍ مجتهد.

المهم أنّ المرجوع إليه فى هذه الروايه مطلق ويشمل الراوى والفقيه، الحىّ والميّت، ولو كان فى الابتداء اسناد الحجيّه فى هذه الروايه للراوى نفسه ولكن فبمقتضى القرينه الحاليه والعقليه فإنّ ذلك يعنى حجيّه الروايه نفسها لا حجيّه الراوى.

وكذلك بالنسبه للمجتهد فالمراد حجيّه الفتوى لا حجيّه المجتهد نفسه. والمقصودمن الروايه التعليل بشكل مطلق حيث يقول الإمام عليه السلام : «وأمّا الحوادث الواقعه فأرجعوا فيها إلى رواه حديثنا فإنّهم حجّتى عليكم»،والمراد من الحجيّه هنا موضوعيه الروايه وفتوى الراوى لا حجيّه الراوى نفسه.

الجواب :إنّ هذه الروايه من حيث السند ضعيفه ومرسله وكذلك من حيث الدلاله مورد تأمل واجمال، إذن فلا يمكن التمسك بهذه الروايه لإثبات حجيّه قول الراوى وحجيّه قول الفقيه.

النتيجه :توصلنا لحدّ الآن فى هذا البحث لأُمور :

أوّلاً :فى صوره تساوى علمى المجتهدين وتوافقهما فى الفتوى فإنّ مقتضى أدله حجيّه الفتوى شمولها للفتويين المتساويين سواءً كان كلا المجتهدين حييّن أوكان أحدهما حياً والآخر ميّتاً، وكذلك فى مورد الشك فى توافق الفتويين، فما لم يحرز مخالفه أحداهما للأُخرى فإنّ كلا الفتويين حجّه بمقتضى استصحاب عدم المخالفه وبحكم سيره العقلاء الممضاه من قبل الشارع، فسيره العقلاء جاريه على الرجوع إلى كلّ واحد من الخبيرين ما دام لم يحرز اختلافهما.

الثانى :إن فتوى المجتهد الميّت حجّه لاستصحاب بقاء الحجيّه.

الثالث :إن سيره العقلاء الممضاه شرعاً حاكمه برجوع الجاهل إلى العالم مطلقاًسواءً كان حيّاً أم ميّتاً.

الرابع :إن توهم أنّ النصوص الشرعيه كآيه النفر وآيه السوءال رادعه عن السيره العقلائيه فى المقام ليس له وجه، لأنّهأوّلاً :أن هذه الأدله لا تدلُّ على اثبات حجيّه فتوى المجتهد، وثانياً :على فرض دلالتها فإنّها ليست بياناً

مولوياً وتعبدياً للشارع بل هى ارشاد لحكم العقل وسيره العقلاء فى جواز رجوع الجاهل إلى العالم مطلقاً.

الخامس :إنّ الأدله اللفظيه لا تتضمن بأنّ حجيّه فتوى المجتهد مشروطه بحياه المجتهد وليس لهذه الأدله مفهوم، ففى صوره تساوى الفتويين يكون كلاهما حجّه

والمقلد مخيّر فی العمل بالرجوع إلی فتوی المجتهد الحیّ أو الرجوع إلی فتوی المجتهد المیّت.

السادس :فی صوره اختلاف الفتويين فإنّ أدله حجيّه الفتوی لا تشملهما لأنّ ذلک من الجمع بين المتناقضين وهو محال، وشمول أحداهما المعيّن ترجيح بلا مرجح،

وشمول أحداهما لا بعينه ليس له وجود خارجی، إذن فمقتضی القاعده التساقط عقلاً والمرجع الاحتياط إن لم يكن لأحدهما ترجيح من خلال الأعلميه أو

المطابقه للاحتياط وإلاّ فهو المتعيّن عقلاً وشرعاً.

السابع :الحكم بالتخيير فی صوره اختلاف الفتويين ليس مورد تسالم واجماع،لأنّ الحكم بالتخيير لم يكن له وجود فی كلام قدماء الأصحاب وإنّما طرحت هذه المسأله فی كلام المتأخرين.

استدل للتخيير فی المقام بما ورد من التخيير فی الخبرين المتعارضين وذلک بوحده المناط، فمناط الحجيّه فی الخبرين المتعارضين حصول الظنّ الخاصّ بالحكم وهذا المناط موجود فی الفتويين المتعارضتين، وحينئذٍ نحكم بالتخييرفی باب الإفتاء.

الجواب :إنّ الحكم بالتخيير فی الخبرين المتعارضين إنّما هو بسبب وجود النصّ حيث يسأل الراوی الإمام عن الوظيفه فی الخبرين المتعارضين، فيقول الإمام :

لولم يكن لأحدهما مرجح كالأفقهيه والأعدليه والاصدقيه فی الحديث والأورعيه والشهره، إذن عليک بالتخيير بالعمل بأحداهما، ولا يوجد مثل هذا النصّ فی مورد تعارض الفتويين، فالقدر المتيقن من العمل بالتخيير إنّما هو فی موردالروايتين المتعارضتين هذا أولاً....

وثانياً :يحتمل حجيّه الروايات تعييناً أو تخييرياً لأجل التعبد الشرعی لابلحاظ حصول الظنّ، وحينئذٍ لم يثبت المناط فی مورد الفتويين المتعارضتين.

الثامن :لقائل أن يقول فی مورد اختلاف الفتويين أنّ مقتضی القاعده العمل بالاحتياط، ولكن بما أنّ الاحتياط حرجی فتكون النتيجه التساقط وحينئذٍ تكون وظيفه العامی العمل بالتخيير وكفايه الاطاعه الاحتماليه. نقول : إن كان

معيار الحرج فی الاحتياط هو الحرج النوعی فله وجه إذ إنّ غالبيه أفرادالمكلّفين المبتلين بالمسائل الشرعيه هو أن يكون الاحتياط حرجياً عليهم، وأمّاإذا قلنا بأنّ معيار الحرج فی الاحتياط هو الحرج الشخصی فربّما لا يكون المكلّف مبتلياً بأغلب المسائل الشرعيه كمسائل باب الحجّ والنكاح والطلاق والعتاق والجهاد و...، وفی بعض المسائل التی يبتلی بها المكلّف فإنّ الاحتياط ليس بحرجی عليه.

التاسع :وخلاصه البحث فی مورد اختلاف الفتويين إن لم يكن لأحدهما مرجح فمقتضی القاعده التساقط عقلاً ووظيفه المكلّف حينئذٍ العمل بالاحتياط.

العاشر :وقد استدل على حجيّه فتوى الميّت بسيره المتشرعه، ولا ريب أنّ الناس

ص: ۱۱۳

كانوا فى عصر الأئمّه عليهم السلام يعملون بفتوى زراره ومحمّد بن مسلم وأبى بصير وأمثالهم، وهذا العمل لم يكن منحصراً فى عصر حياتهم ولم يكن مشروطاًبحياتهم، والأئمّه عليهم السلام لم يردعوا عن العمل بعد موت الأصحاب وإلّالوصل إلينا، إذن فمن عدم الردع تثبت حجيّه فتوى الأصحاب بعد موت المفتى، ومن عدم الردع نكتشف حجيّه فتوى الأصحاب والفتوى بعد موت المفتى.

الجواب : أوّلاً :إن سيره المتشرعه ليست مستقله عن سيره العقلاء، وعلى فرض أنّها مستقله فهى موءيده للسيره العقلائيه وحكم العقل.

ثانياً :إنّ الناس كانوا يعملون فى عصر المعصوم بفتوى الأصحاب باعتبارهم ناقلين لكلام الإمام عليه السلام لا باعتبار أنّهم كانوا مفتين للحكم الشرعى وكانوا يستنبطون الحكم من الروايات، وحجيّه الروايات ليست مشروطه بحياه

الراوى فهذا الكلام خارج عن البحث فى حجيّه فتوى الميّت.

ثالثاً :إنّ العمل بقول الأصحاب باعتبار كاشفيته عن الواقع وعن الحكم الواقعى وحدوث القطع والاطمئنان بالحكم الواقعى من قول الأصحاب ولذلك فهو حجّه مطلقاً.

أمّا الكلام فى حجيّه الفتوى وجواز التقليد فهو حجّه تعبديه حتّى لو لم يحصل للمقلد القطع والاطمئنان بالحكم الواقعى من فتوى الفقيه، فليس المناط فى حجيّه قول الأصحاب هو المناط فى حجيّه الفتوى.

رابعاً : يحتمل أن يكون عمل المتشرعه بفتوى الأصحاب بعد موتهم باعتبار توافق فتوى الميّت مع فتوى الحىّ، وصحّه العمل حينئذٍ ليست بسبب سيره المتشرعه بل إنّ

أدله حجيّه الفتوى كافيه لصحّه العمل بقول الميّت لأنّ فتواه موافقه لفتوى الحىّ وهى مشموله لاطلاق أدله حجيّه الفتوى.

الحادى عشر :يمكن التمسك بروايه محمّد بن يعقوب فى حجيّه فتوى الميّت : «وأمّاالحوادث الواقعه فأرجعوا فيها إلى رواه حديثنا فإنّهم حجّتى عليكم وأنا حجّه

اللّه عليهم»، واطلاق هذه الروايه يدلُّ على حجيّه روايه الراوى مطلقاً، سواءًكان حيّاً أم ميّتاً.

الجواب :إنّ هذه الروايه مورد مناقشه سنداً ودلاله ولا يعتمد عليها فى المقام، وحينئذٍ نعتمد على اطلاق حجيّه فتوى الميّت بسيره العقلاء الممضاه وأصل عملى الاستصحاب واطلاق أدله التنفيذ والإمضاء، وأمّا مانعيه الإجماع والشهره فهى غير تامه كما تقدّمت الاشاره إليه، وسيأتى تفصيل الكلام عن ذلك إن شاء اللّه.

قال اللّه تبارك وتعالى

«إِنَّمَا وَلِيُّكُمْ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ

يُقِيمُونَ الصَّلَاهَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاهَ وَهُمْ رَاكِعُونَ»(۱)

ص: ۱۱۴

۱- سوره المائده، الآیه ۵۵.

الفصل الثالث عشر:أحكام العدول من الحيّ إلى الحيّ

أحكام العدول:

بعد أن انتهينا من البحث فى تقليد المجتهد، فهل يجوز العدول من المجتهدالحى إلى مجتهد حى آخر، أو لا يجوز ؟

وفى هذا المقام ثلاثه أقوال :

١ - المشهور ذهبوا إلى عدم جواز العدول إلّا أن يكون المعدول إليه أعلم، أويكون هناك مرجح آخر.

٢ - القول بجواز العدول، وهو ما ذهب إليه المحقّق الثانى والشهيد الثانى رحمهماالله .

٣ - القول بالتفصيل بين المسائل التى عمل بها المقلد والمسائل التى لم يعمل بها، ففى المسائل التى عمل بها لا يجوز العدول، وفى المسائل التى لم يعمل بها أو نسى أنّه عمل بها فيجوز العدول.

أمّا أدله القائلين بالجواز فاستدلوا بدليلين :

أحدهما :اطلاقات الأدله، لأنّ الدليل يقول : «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه وحافظاً لدينه ومطيعاً لأمر مولاه ومخالفاً على هواه فللعوام أن يقلدوه».

إنّ أدله حجيّه فتوى المجتهد وجواز رجوع العامى إلى العالم مطلقه ولم تقيدبعدم رجوع المقلد إلى مجتهد آخر، فأدله جواز التقليد تشمل ما إذا كان المقلد قلد مجتهداً سابقاً أو أنّه يريد الرجوع إلى المجتهد ابتداءً.

الثانى :استصحاب التخيير، لأنّ المكلّف قبل اتخاذ فتوى أحدهما كان مخيّراً فى التقليد بين هذين المجتهدين، وطبعاً مع فرض تساوى المجتهدين وتوفر شروط

الحجيّه فى كلا ـ الفتويين، فعنـدما يرجع إلى أحـدهما ثمّ يشـك فى أنّ الحجيّه بـاقيه لكليهمـا تخييراً أم لا ـ ؟ فيستصـحب التخيير الاستمرارى وتجرى حجيّه بقاء التخيير.

النتيجه :أنّ المقلِّد مخيّر بين البقاء على تقليد المجتهد الأوّل وبين العدول والرجوع إلى المجتهد الثانى.

نقد ومناقشه:

أمّا الإشكال الوارد على أدله القائلين بالجواز:

أوّلاً ـ :إنّ الوجه الأـوّل ساقط، لأـنّه إذا كـان كلا ـ المجتهـدين أو أكثر من المجتهـدين متفقين فى الفتوى فـإنّ اطلاق أدله اعتبار الفتوى تشمل جميع هذه الفتاوى ولا مانع من جواز العدول والرجوع إلى كلّ واحد منهم.

وأمّـا إذا كـان المجتهـدان مختلفين فى الفتـوى ففى هـذه الصوره لا ـ تكون أدله حجيّه الفتوى مطلقه، لأـنّ أدله حجيّه الفتوى إما بحكم العقل ودليل الإنسداد أوبسيره العقلاء على جواز الامتثال الظنّى للحكم الإلهى، وحكم العقل لا يشمل حاله الاختلاف فى الفتاوى، لأنّ الجمع بين المتناقضات عقلاً محال، وهكذابالنسبه لسيره العقلاء فى مورد اختلاف الآراء والفتاوى حيث تقوم السيره على

التوقف والاحتياط لا على التخيير.

إذن فالأدله العقليه ليست مطلقه فى مورد اختلاف الفتويين بحيث تشمل كلّ منهما بنحو التخيير ابتداءً واستمراراً.

وأمّـا الأدله اللفظيه لحجيّه الفتوى من الآيات والروايات كآيه النفر وآيه السوءال فهى أيضاً لا تشـمل مورد الاختلاف فى الفتوى، لأنّه لا يمكن الجمع بين المتناقضات، مثلاً إذا كان الدليل على جواز الفتوى الأدله الخاصه وأنّ الإمام

يعيين أشـخاصاً معينين للفتوى كأبـان بن تغلب، وزكريـا بن آدم، ومحمّـد بن مسـلم،فهـذه الروايه لا ـ اطلاق لها، لأنّها تقرر جواز الرجوع إلى افراد خاصين ومعينين وليس لها اطلاق شامل لكلّ فقيه وعالم.

وكذلك إذا كانت أدله الجواز عامه وتوصـى بالرجوع إلى العارف والفقيه فهى أيضاً لا تشـمل باطلاقها مورد الخلاف لأنّه جمع بين المتناقضات وهو محال، فهذه الأدله (أدله جواز الرجوع إلى الفقيه العارف بالحلال والحرام) لا تشمل

أحـدهما المعين لأنّه ترجيـح بلا مرجح وقبيح، ولا تشـمل أحداهما لا بعينه لأنّه ليس له وجود خارجى. وعليه فالدليل الأوّل على جواز العدول غير تام لاطلاقه.

وهكذا بالنسبه للدليل الثانى وهو التمسك بالاستصحاب حيث يرد عليه إشكالات متعدده :

الاستصحاب:

أوّلاً :إنّ الشرط فى جريان الاستصحاب اتحاد القضيه المتيقنه والمشكوكه، وهذاالشرط إنما يتحقق فيما إذا كانت هناك وحده فى الموضوع فى القضيه المتيقنه

والمشكوكه، وفى المقام فإنّ هذا الشرط غير محرز، لأنّ موضوع القضيه المتيقنه هو التخيير لمن لم تكن له حجّه فعليه على الحكم، وهذا الموضوع يرتفع باختيار

ص: ۱۱۶

أحد الفتويين، لأنّ أخذ أحد الفتويين والرجوع إلى أحد المجتهدين يكون حجّه فعليه بالنسبه للمكلّف، وعليه

فإنّه لا يبقى موضوع للاستصحاب التخييرى بل إنّ الموضوع مقطوع الارتفاع.

إن قلت :إن مورد تعارض الفتويين حاله حال تعارض الخبرين، وفى تعارض الخبرين فموضوع التخيير باق على حاله حيث يقول الإمام : إذا لم يكن هناك مرجح للروايتين المتعارضتين وكانتا متساويتين من جميع الجهات إذن فتخير. وهكذا

الحال فى مورد الفتويين المتعارضتين حيث يبقى موضوع التخيير.

الجواب :إنّ موضوع استصحاب التخيير فى مورد الروايات المتعارضه له وجه، حيث إنّ الموضوع هو الأخذ بأحدهما قبل الأخذ وبعده فالروايه تدلُّ باطلاقها على التخيير (إذن فتخير) خلافاً لما نحن فيه، فالموضوع دائر بين مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء فإذا أخذ بأحدهما فالتخيير قطعاً مرفوع، ولذلك فلا يبقى الموضوع بعد الأخذ بأحد الفتويين حتّى يقال بأنّ أركان الاستصحاب تامه.

وعلى فرض جريان استصحاب بقاء جواز التخيير، فإنّه معارض مع استصحاب الحجّيه الفعليه وهو القول المأخوذ به، لأنّه قبل الرجوع لأحدهما كان قول كلّ منهما

حجّه تخييريه، وبعد الرجوع لأحدهما نشك فى قول المعدول إليه هل أنّه حجّه تخييريه أم لا ؟ فيجرى استصحاب بقاء التخيير ولكنه معارض مع استصحاب بقاء

الحجّه الفعليه فى فتوى المعدول عنه لأنّه عندما يتم الأخذ بفتوى من قلده فالحجّيه فعليه، فلو رجع من هذه الفتوى وأخذ بفتوى الآخر، فهل تسقط فتوى من قلّده عن

الحجّيه الفعليه أم لا ـ ؟ الأصل عدم السقوط عن الحجّيه ويبقى استصحاب الحجّيه الفعليه جارياً، وهذا هو التعارض بين استصحاب حجيه العقليه وبين التخييريه.

مضافا إلى أنّ استصحاب التخيير بنفسه أمر شأنى، لأنّ حجيّه التخريه معناهابالفرض أخذ التخيير المكلّف فى مقام العمل وفى أمر الشأنى والتعليقى لا يجرى الاستصحاب.

النتيجه :إنّ المتعين عدم جواز العدول لأنّ حجيّه الاستصحاب فى قوله : ولاتنقض اليقين بالشك، لا تشمل التعارض وعليه لا يمكن القول بجريان الاستصحاب

فى مورد التعارض بأدله حجيّه الاستصحاب والقول باستصحاب بقاء جواز التخييربعد الأخذ بأحد الفتويين المتعارضتين.

ثانياً :إنّ الاستصحاب حجّه تخييريه تعليقيه لأنّ هذا هو معنى الحجّه التخييريه فى المقام والشارع أمضى هذه الحجّيه، فلو أنّ المكلّف أختار أيّاً منهما فى مقام العمل فهو حجّه، وعليه فحجيّه الاستصحاب تخييريه تعليقيه ولا يجرى فى المقام لعدم احراز الحاله السابقه وعدم توفر أركان الاستصحاب.

ثالثاً :مع غضّ النظر عن التعارض والتمانع نشک فی اقتضاء جریان الاستصحاب وهل أنّ الاستصحاب التخییری مع وجود الحجیّه الفعلیه یجری فی المقام أم لا ؟

والصحیح عدم جریان الاستصحاب، لأنّ بعد التعین لیس موضوع للتخییر.

ص: ۱۱۷

رابعاً :بعد تعيين الحجّه الفعليه نشک فی بقاء الحجّه التخييريه وعدم بقائها،والشک فی الحجيّه عقلاً مساوق مع عدم الحجيّه.

كلام الشيخ الأعظم الأنصاری رحمه الله :

كـان البحث فی مورد وجود فتويين للمجتهـديين تتوفر فيهمـا شـروط الحجيّه وأنّ المقلِّد مخيّر فی الأخـذ بأی واحـد منهما، إنّما الكلام بعد الأخذ بفتوی أحدهماهل يبقی التخيير علی حاله ويمكن للمقلد أن يرجع إلی المجتهد الآخر ويأخذ

بفتواه أم لا ؟

وقد تبيّن سابقاً أنّ المكلّف قبل الأخذ بأحد الفتويين كان مخيّراً، وبعد الأخذبأحدهما نشک فی بقاء التخيير وعدمه، فنستصـحب بقاء التخيير. وقلنا أن هذاالاستصحاب معارض مع استصحاب الحجيّه التعيينيه الفعليه لقول المجتهد الأوّل

الذی قلده المكلّف.

وقـد أجاب الشـيخ الأنصاری رحمه الله عن هـذا التعارض بأنّ استصـحاب التخيير حاكم علی استصـحاب التعيين، لأنّ الشک فی بقاء حجيّه قول المجتهد الذی قلده

سابقـاً مسـتفاد من الشـک فی بقاء التخيير وعـدمه، فقبل الأخـذ بفتوی المجتهدالـذی قلـده كان العامی مخيّراً بين تقليـده وتقليد المجتهد الآخر، وبعد التقليد

فإنّ فتوی المجتهـد الأوّل تكون حجّه فعليه للمقلد ويحتمل بواسـطه ثبوت الحجّه الفعليه للمقلد زوال التخيير، فإذا زال التخيير أو لم يكن التخيير موجودامنذ البدايه فلا يمكن استصحاب تخيير فتوی من قلده، وإن كان التخيير باقياً

فيمكن استصحاب تخيير من قلده.

إذن نشک فی الحجيّه التخييريه لقول المجتهـد الذی قلده وبقاء التخيير وعدمه،ومع وجود الاستصـحاب السـببی والتخيير قبل من مقلِّده فلا تصل النوبه للاستصحاب

التخييری المسببی(۱) .

نقد ومناقشه:

أوّلاًـ :إن قاعـده الشـک السـببی والمسـببی فی المقـام غير تامه، لأنّ استصـحاب الحجّه التخييريه متعارض مع استصـحاب الحجّه التعيينيه، ولا يوجد ضدّ يكون سببا

لضدّ آخر.

ثانيـاً :إن عـدم الحجيّه التعيينيه لازم عقلی للحجّه التخييريه ولا أثر شـرعی لها لأنّ اللازم العقلی لاستصـحاب التخيير عـدم الحجّه

التعيينيه للعامى

ص: ۱۱۸

۱- التنقیح، ج ۱، ص ۱۲۳.

والمقلد، وعندما لا يوجد أثر شرعی للاستصحاب فلا یجری.

ثالثاً :فی مورد الفتويين المتعارضتين فإنّ كلاهما حجّه وطريق إلى الواقع،والحجّيه هنا بمعنی المنجزيه والمعذريه، والمنجزيه والمعذريه أمر عقلی لاحكم شرعی، وعندما لا يكون هناك حكم شرعی فی مورد الفتويين فلا وجه للحاكم والمحكوم بينهما.

النتيجه :مع وجود هذه الإشكالات على كلام المرحوم الشيخ الأنصاری فإنّ الاستصحاب الحاكم والمحكوم لا وجه له.

كلام المرحوم الكمبانی:

وثمه كلام للمرحوم الكمبانی فی المقام وهو أن أدله حجّيه الفتوی لا تخرج عن ثلاث حالات :

١ – إمّا أن تكون أدله حجّيه الفتوی بمثابه جعل للحكم المماثل للواقع لفتوی المجتهد، غايه الأمر أن هذا الحكم ظاهری ومماثل للحكم الواقعی.

٢ – أو أن أدله حجّيه الفتوی يوءخذ فيها اعتبار الموضوعيه لا اعتبارالطريقيه والكاشفيه عن الواقع.

٣ – إن مدلول أدله حجّيه الفتوی تجعل الطريقيه للفتوی.

وهذه الحالات الثلاثه وارده فی مورد أدله حجّيه خبر الواحد حيث إنّ أدله حجّيه خبر الواحد إمّا أن تجعل الحكم المماثل للواقع على طبق موءدی خبر الواحد، أوتجعل الطريقيه والكاشفيه عن الواقع من موءدی خبر الواحد، أو تعتبر

الموضوعيه والسببيه لخبر الواحد.

فإن كان مفاد أدله اعتبار الفتوی جعل الحجّيه بمعنی الطريقيه فإنّ الحجّيه حكم وضعی، وأدله اعتبار الفتوی تقرر أنّ الفتوی حجّه، وهكذا فی مورد خبر الواحد

حيث يعتبر حجّه، والحجّيه حكم وضعی ويترتب عليها أمران

أحدهما :التنجيز، والآخر،التعذير.

وجهه التنجيز مترتبه على الحجّيه لأنّ ذلك الشیء أعم من الفتوی أو خبر الواحدطريق إلى الواقع وحينئذٍ فهو منجز للحكم من جهه المولی على العبد عقلاً، لأنّه طريق منصوب إلى الواقع من قبل المولی، فإذا ارتكب العبد مخالفه لهذا الطريق فإنّه يستحق العقاب.

وكذلك يترتب عليه جهه التعذير، فلو أنّ العبد امتثل حجّه المولی فإنّه يكون له عذر أمام المولی فی صوره مخالفته للواقع، لأنّه عمل بأمر المولی وسلك فی الطريق المنصوب من قبل المولی إلى الواقع، فإذا أخطأ الواقع ولم يكن هذا

الحكم حكماً إلهياً فإنّ عدم البيان من ناحيه المولی وارد فی المقام وحينئذٍتجری قاعده قبح العقاب بلا بيان.

ثمّ إن جعل المنجزيه للفتويين المتخالفتين غير ممكن لأنّه جمع بين النقيضين

ص: ١١٩

ومحال. نعم، يمكن جعل عذرين فى المقام، وعندما يكون جعل عذرين ممكناً فعندالشك يجرى الاستصحاب معذريه كلّ واحد منهما، أى يجرى استصحاب معذريه الفتوى

الاُولى عند الشك وكذلك استصحاب معذريه الفتوى الاُخرى عند الشك.

وعندما يجرى استصحاب المعذريه سواءً كان قبل الأخذ بفتوى أحدهما أو بعدالأخذ بفتوى أحدهما فالتخيير باق، ولذلك يجوز العدول، ولو أخذ بفتوى أحدهما

فإنّه يشك حيث إنّه كان قبل الأخذ مخير يقيناً بين الأخذ بفتوى هذا المجتهدوالأخذ بفتوى ذلك المجتهد، وبعد الأخذ بفتوى أحدهما يشك ببقاء التخييروعدمه، فيستصحب بقاء التخيير ويمكنه حينئذٍ العدول من هذا المجتهد إلى مجتهد

آخر.

وإذا كان المجعول فى مورد حجيّه الفتوى هو الحكم المماثل للواقع، ففى البدايه يكون الحكم المجعول هو التخيير بين الفتويين، وبعد الأخذ بفتوى أحدهما فالحكم تعيينى، لأنّ الحجّه قد تعينت للمقلد بأن يأخذ بأحدهما الذى قلده، ومثل هذا الانقلاب للحكم التخييرى إلى التعيينى غير ممكن أى لا يمكن انقلاب الحكم التخييرى الذى كان قبل الأخذ بفتوى أحدهما إلى حكم تعيينى بعد

الأخذ بفتوى أحدهما، وعليه فإنّ جريان استصحاب التخيير ممكن أيضاً.

النتيجه :إنّ التخيير استمرارى فكما أنّ العامى كان مخيراً قبل الأخذ بفتوى أحد المجتهدين بين الأخذ بفتوى الأوّل أو الأخذ بفتوى الثانى، فبعد الأخذبفتوى أحدهما نشك فى بقاء التخيير وعدمه، فنستصحب بقاء التخيير ولا مانع من

جريانه فكما أن موضوع جواز التخيير كان موجوداً قبل تقليد أحدهما، فبعدتقليد أحدهما يبقى موضوع جواز التخيير وجواز تقليد أحدهما.

وكذلك فى مجال ثبوت التخيير يمكن التمسك باطلاق الأدله اللفظيه، فكما أنّ موضوع التخيير فى مورد تعارض الخبرين هو من جاء بالخبرين المتعارضين وهذا الموضوع متوفر فى المقام حيث يقول الإمام : إذن فتخير،فالتخيير يبقى قبل الأخذ بخبر زراره وكذلك بعد الأخذ بخبره.

وهكذا فى المقام فإنّ موضوع التخيير هو من جاء بالفتويين المتعارضتين، وهذاالموضوع موجود فى المقام والمقلد مخيّر بين الأخذ بأحدهما حيث إنّه كان قبل الأخذ بأحد الفتويين مخير بين الأخذ بالأوّل والثانى فبعد الأخذ بقول أحدهمايبقى التخيير لبقاء موضوعه.

إن قلت :فى الخبرين المتعارضين فإنّ موضوع التخيير هو الحيره، فعندما تصل روايتين متعارضتين من الراوى أحدهما تقول : تجب صلاه الجمعه فى زمان الغيبه، والروايه الاُخرى تقول : تحرم صلاه الجمعه فى زمان الغيبه، فالمكلّف

فی هـذه الصوره یعیش الحیره فی هـذه المسأله، وفی مورد التحیر یجری التخییرعنـدما لا یوجـد مرجح لأحد الخبرین علی الآخر ویکونان متساویین من جمیع الجهات.

فالإمام یقول : إذن فتخیر، وأمّا بعد الأخذ بأحد الروایتین والعمل بها فإنّ

موضوع التخيير وهو الحيره والتحير سيزول، وعندما يزول موضوع التخيير بعدالأخذ بأحد الروايتين فلا يبقى التخيير، وهكذا فى مورد الفتويين المتعارضتين حيث لا يبقى تخيير بعد زوال موضوعه.

الجواب :إنّ التحير من العناوين الانتزاعيه العقليه حيث ننتزع الحيره والتحير فى مورد الخبرين المتعارضين، ومناط جريان الاستصحاب ليس هوالعناوين الانتزاعيه بل العناوين المأخوذه فى لسان الأدله الشرعيه،والمأخوذ فى لسان الأدله الشرعيه هو عنوان : من جاء بالخبرين المتعارضين،

أو من جاء بالفتويين المتعارضتين وعندما يكون مناط الاستصحاب هو العناوين المأخوذه فى لسان الأدله، فحينئذٍ يكون الشخص مخيّراً فى اختيار أحد الفتويين المختلفتين، فعباره من جاء برأيين مختلفين مطلقه وتشمل ما قبل الأخذ بفتوى أحدهما وما بعد الأخذ، ولذلك يمكن

القول بالتخيير بأنّ التخيير استمرارى وبعد العمل بفتوى أحدهما يبقى التخييرويمكن للمكلّف العدول عن فتوى الأوّل والعمل بفتوى المعدول إليه.

مستند التنجيز والاعذار فى الإفتاء:

إنّ الفتوى حالها حال خبر الواحد فى التنجيز والتعذير، غايه الأمر أن مستندالتنجيز والتعذير فى الفتوى يعود إلى أمرين : أحداهما سيره العقلاء، والآخرالأدله الخاصّه من الروايات الشريفه فى المقام.

فالعقلاء يرون بأنّ فتوى العالم كاشفه عن الواقع ويترتب عليها المنجزيه والمعذريه، ففى صوره إصابتها للواقع تكون منجزه، وفى صوره الخطأ وانكشاف الخلاف يترتب عليها المعذريه، لأنّ المولى نفسه أمر بسلوك هذا الطريق والعمل به ويكون حجّه على المكلّف، وعليه فإن جعل المنجزيه والمعذريه فى موردالإفتاء لا يكون بصوره مباشره، فالعقلاء ينتزعون المنجزيه والمعذريه من الحجّه الشرعيه والطريق الذى أمر المولى بسلوكه، ويرون أن هذا الطريق منجزفى صوره اصابته للواقع ومعذر فى صوره الخطأ. إذن فالأدله الشرعيه فى موردالفتوى لا تؤسس الحكم الشرعى.

وهكذا فى مورد حجّيه الخبر فالشارع لا ينشىء ولا يؤسس الحكم الشرعى بأدله اعتبار الخبر، فالشارع فى هذه الموارد يمضى سيره العقلاء وعملهم لا أنّه

يؤسس الحكم الشرعى، فعندما يسأل الراوى من الإمام :

ممّن آخذ معالم دينى ؟ يقول الإمام : من يونس بن عبدالرحمن، ومن زكريا بن آدم، وهنا يعلل الإمام هذا الأخذ بقوله : لأنّه ثقه.

النتيجه :إنّ كاشفيه الفتوى وكاشفيه خبر الواحد عن الواقع تنتهى إلى ما فى الذات فى الأدله الأوليه التى تقرر اعتبار الخبر والفتوى، وحينئذٍ لا يمكن أن يعتبر الشارع فتويين متعارضتين على أساس الطريقيه والكاشفيه للواقع لأنّ

هذا الاعتبار للنقیضـین محال، ولذلک لا یمکن وجود تعبدین فی مورد الفتویین المتعارضتین وفی اعتبار الکاشـفیه لهما، وعندما لا یمکن التعبد بالحجّیه بکلاالفتویین فی مسأله واحده فالعقل حینئذٍ یحکم بالتخییر.

ص: ۱۲۱

ومن جمله الإشكالات المطروحه على بقاء التخيير أنّه فى مورد الامارتين المتعارضتين أو فى مورد الفتويين المتعارضتين فإنّ موضوع التخيير لأحدهماليس بمرجح على الآخر ولو احتمالاً، ولكن بعد الأخذ بأحد الفتويين فإنّ الحجّه

للمقلِّد تكون متعيّنه وعليه فإنّ التخيير القبلى منتفٍ قطعاً، لأنّ المكلّف أخذبأحد الفتويين، والتخيير الحدوثى وهو التخيير الجديد الحادث بعد ذلك مشكوك الحدوث وليس له حاله سابقه وحينئذٍ فلا موضوع لاستصحاب بقاء التخيير بعد

الأخذ بأحد الفتويين.

النتيجه :فى هذه الصوره يدور الأمر بين التعيين والتخيير، وأصاله تعيين الحجّه الفعليه مرجح على أصاله التخيير.

الجواب :بالنسبه للخبرين المتعارضين فإنّ موضوع التخيير هو الخبرين المتساويين الذى لا يرجح أحدهما على الآخر ولو احتمالاً، فالتخيير هنا له وجه، وأمّا فى التخيير بين الفتويين المتعارضتين المتساويتين فلا دليل على وجود موضوع التخيير، وحينئذٍ ينبغى حساب موضوع تخيير فى دوران الرأيين،وهنا أربعه احتمالات لتعيين موضوع التخيير فى المسأله :

١ - إنّ موضوع التخيير مأخوذ من الأدله الأوليه.

٢ - إنّ موضوع التخيير مأخوذ من الأدله الوارده فى مورد الخبرين المتعارضين من باب تنقيح المناط.

٣ - إنّ الموضوع قد أخذ من سيره العقلاء.

۴ - إنّ الموضوع قد أخذ من طريق الإجماع.

فإن كان المرجع فى تعيين الموضوع هو الأدله الأوليه كآيه السوءال وآيه النفر فإنّ الموضوع هو عدم العلم، أى أنّ العامى الذى لا يعلم بالمسأله فإنّه يجب عليه أن يسأل من العالم، أو أنّ الموضوع عدم التفقه للشخص الجاهل

بالمسأله وعليه تحصيل التفقه فى الدين، وعلى هذا الأساس فالأدله الأوليه لاتشمل الفتويين المختلفتين لأنّه جمع بين الضدين، ولا تشمل أحدهما المعيّن لأنّه ترجيح بلا مرجح، ولا تشمل أحدهما لا بعينه لأنّه لا وجود خارجى لها.

إذن فالمستفاد من الأدله الأوليه هو الحجّيه التعيينيه وأن قول كلّ فقيه حجّه على نحو التعيين لا حجّه على نحو التخيير، والحجّه التخييريه مجعوله بجعل آخرثبوتاً، وفى مقام الاثبات نحتاج إلى دليل آخر ويجب اثباته من غير طريق الأدله الأوليه.

وإذا كان موضوع التخيير فى الصوره الثانيه من باب تنقيح المناط فى الفتويين المتعارضتين فبالرغم من أن أدله الترجيح والتخيير وارده فى باب الخبرين المتعارضين إلاّ أنّ كلام الإمام عليه السلام لا يعين أحد الخبرين

بالخصوص، فنظر الإمام عليه السلام هو تعيين الحجّه للسائل فی مورد تعارض الخبرين، فعندما يسأل الراوى من الإمام عن وظيفته فيما إذا كان الخبران متعارضين، فالإمام يقول : خذ بما وافق القرآن واترک ما خالف القرآن.

ويسأل الراوى الإمام : إذا كان كلا الخبرين موافقين للقرآن أو مخالفين للقرآن وكان كلا الراويين للخبرين من الثقاه والعدول فيقول الإمام : إذا لم يكن هناک مرجح إذن فتخير. وبالنسبه للمقلد فی باب التقليد يوجد أمامه فتويين وحجتين متعارضتين، وعندما تكون كلتا الحجتين متكافئتين فإنّ وظيفه المقلد التخيير.

إذن فمن باب تنقيح المناط فی مورد الفتويين المتعارضتين نحكم بالتخيير كماهو الحال فی الخبرين المتعارضين، فكما أن مناط الخبرين المتعارضين تعيين الحجّه وكذلک فی مورد الفتويين المتعارضتين، حيث يقول الإمام عليه السلام فی

مقبوله عمر بن حنظله : الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما فی الحديث وأورعهما ولا ـ يلتفت إلى ما يحكم به الآخر. وكذلک ما ورد فی مرفوعه زراره قال : سألت أبا جعفر ...، فقال عليه السلام : إذن فتخير أحدهما فتأخذبه وتدع الآخر.

ولكن اثبات المناط مشكل لأنّه من الممكن أن تكون حجيّه الروايه تعييناً أوتخييراً من باب التعبد الشرعی.

وإذا كان موضوع التخيير عقلياً وعقلائياً فإنّ حكم العقل لا يقبل الشک حتّى يقال بجريان استصحاب التخيير، فالشک فی حكم العقل مساوق لعدم ذلک الحكم،وهكذا بالنسبه إلى الإجماع فلا يوجد اجماع على التخيير، وعلى فرض وجوده فإنّه اجماع مدركی.

التخيير الابتدائی والاستمراری:

كان البحث فی جواز العدول من مجتهد لآخر أو عدم جوازه، ففی صوره أن يكون للمجتهد المعدول إليه أرجحيه فی المقام كالأعلميه أو الموافقه مع الاحتياط فلا شک فی جواز العدول. وكذلک فی صوره أن يكون المجتهدان متساويين من حيث العلم والفضل، حيث يجوز أيضاً العدول من المجتهد الذی قلده إلى مجتهد آخر،لأنّ أدله حجيّه الفتوى تشمل مورد الفتويين المتساويين وفی عرض واحد.

إنّما الكلام فی صوره اختلاف الفتويين بأن يقول أحد المجتهدين بوجوب الصلاه قصراً فی مسافه أربعه فراسخ، ويقول المجتهد الآخر بوجوب اتمام الصلاه فی هذا

الحدّ والمسافه، ففی البدايه يكون المقلد مخيراً فی تقليد أىّ منهما، فإذا قلّدأحدهما فهل يجوز له العدول إلى مجتهد آخر أم لا؟ هذه المسأله وقع الخلاف والبحث فيها.

القائلين بالجواز استدلوا لذلک بوجهين :

أحدهما:اطلاقات أدله جواز التقليد من قبيل : من كان من الفقهاء صائناً لنفسه وحافظاً لدينه ومطيعاً لأمر مولاه ومخالفاً على هواه فللعوام أن يقلدوه.

وهکذا الآیات الشریفه فی المقام کآیه السوءال وآیه النفر الداله علی وجوب

التفقه حيث إنّها مطلقه وتشمل مورد جواز التقليد الابتدائی من أحدهما وجوازتقليد الآخر فی صوره العدول.

ثانيهما :استصحاب التخيير، حيث إنّ المقلِّد قبل الأخذ بأحد بالفتويين كان مخيّراً فی تقليد أحدهما، وبعد أن قلّد أحدهما يشك فی بقاء التخييروعدمه وأنّه هل يجوز له العدول إلی مجتهد آخر أم لا؟ فيستصحب بقاء التخيير.

ولكن كلا هذين الدليلين محل تأمل وإشكال بعد أخذ أحد الفتويين.

عدم جواز العدول:

أمّا القائلون بعدم جواز العدول فيقولون: إنّ المكلّف مخيّر فی البدايه فی تقليد أی واحد من المجتهدين، ولكن عندما يقلد أحدهما فلا يحقّ له العدول إلی مجتهد آخر. وبعباره اُخری إنّ التخيير ابتدائی لا استمراری، لأنّه :

أوّلاً :إذا كان التخيير الاستمراری جائز فإنّه يستلزم المخالفه القطعيه تفصيلاً أو اجمالاً، لأنّه عدل عن المجتهد الأوّل إلی المجتهد الثانی، والتخيير مستمر وبإمكانه العدول من المجتهد الثانی إلی المجتهد الأوّل وهذا يستلزم

المخالفه القطعيه، مثلاً إذا قلد زيداً وعمل بفتواه وصلّی صلاه الظهر قصراً فی أربعه فراسخ، ثمّ عدل إلی تقليد عمرو وكانت فتوی عمرو وجوب التمام فی أربعه

فراسخ فبمقتضی فتوی عمرو يجب عليه الصلاه فی هذه المسافه وقد أتی هذاالمكلّف تماماً، ففی هذه المورد نعلم بأنّ أحد الصلاتين مخالفه للواقع ومخالفه للترتيب وباطله قطعا، لأنّه فی الواقع إمّا أن تجب الصلاه قصراً أو تماماً ولا

يمكن أن تكون الصلاه فی وقت واحد واجبه قصراً وتماماً.

ولقائل أن يقول : إذا قلنا فی هذا المورد بطريقيه الاماره فإنّ المخالفه القطعيه لها وجه، لأنّ فتوی المجتهد اماره وكاشف عن الواقع كما هو الحال فی خبر الواحد وأنّه اماره وكاشف عن الواقع.

وأمّا علی القول بسببيه الاماره فلا تحدث مخالفه قطعيه، لأنّ كل واحده من هاتين الفتويين يعتبر فی موردها وجود المصلحه، إمّا بلحاظ نفس الحكم الواقعی فی مورد الاماره والسبب أو بلحاظ بدل أو مثل الحكم الواقعی فی مورد الاماره.

سببيه الاماره:

وفی هذه الصوره فإنّ كلاًّ من صلاه القصر وصلاه التمام واجده للمصلحه، ولامانع من وجود مصلحتين طوليتين ولا تعارض بينهما، ولذلك لا يمكن القول فی هذه الصوره بأنّ جواز العدول يستلزم المخالفه القطعيه. لأنّ معنی السببيه هوأنّ الاماره ليست طريقاً إلی الواقع، بل بمثابه جعل الحكم المماثل للواقع،إذن فإذا عمل بالواقع أو عمل بما يماثل الواقع ففی صوره الخطأ توجد هناك مصلحه الواقع، ولا تتحقق مخالفه الواقع.

وعليه فإنّ العمل بفتوى المجتهـد إمّا أن توءدى إلى العمل بالواقع نفسه أوالعمل بما يماثل الواقع والـذى يتضـمن المصـلحه. فإن كان المكلّف قد عمل بالفتوى الأُولى ثمّ عدل عنها إلى فتوى المجتهد الثانى فإنّ هذه الفتوى واجده

للمصـلحه أيضاً وقابله للجمع، فالمقلد عندما عمل بفتوى زيد وصلّى صلاه الظهرقصراً فإنّ هذه الصلاه واجده للمصلحه، وبعد أن عدل عن هذه الفتوى إلى فتوى

عمرو وصـلّى تماماً فإنّ هـذه الصـلاه واجـده للمصـلحه أيضاً ولا تمانع بينهما، لأنّ فتوى المجتهـد الثانى حين تقليده كانت ذات مصلحه ولا تتعلق بالماضى، ولايوجد تعارض وتمانع فى مصلحتين طوليتين وبالتالى لا يستلزم المخالفه القطعيه.

وهكـذا يمكن القول بالنسـبه لطريقيه وكاشـفيه الاماره عن الواقع أيضاً، فالعمل بفتوى أى منهما لا يسـتلزم المخالفه القطعيه، لأنّ فتوى كلّ منهما حجّه وعندمايعمل المكلّف بأى واحده منهما فهو عمل بالحجّه الشـرعيه، فإذا قال المجتهدالأوّل بوجوب الصلاه قصـراً فى مسافه أربعه فراسخ فإنّ المكلّف الذى يعمل بهذه الفتوى إنّما يعمل بالحجّه، وهكذا بالنسـبه للمجتهد الثانى الذى يرى وجوب

الإتمام فى الصـلاه عنـد أربعه فراسـخ فالعمل بهذه الفتوى يعتبر عملاً بالحجّه،وعندما يكون عمل المكلّف بالفتوى عملاً بالحجّه فلا وجه للمخالفه القطعيه.

النـتيجه :إنّ جـواز العـدول من فتـوى مجتهـد إلى فتوى مجتهـد آخر فى مورد اختلاـف الفتوى لاـ يسـتلزم المخـالفه القطعيه ولا الترخيص فى المعصيه سواءً كانت الاماره والفتوى على مستوى الطريقيه أو السببيه.

الجواب :نتساءل : ما هى الأدله على مشروعيه جواز التقليد ؟

بيـان المسـأله :إن كـلّ إنسـان ملتفت للشـريعه الإسـلاميه يحصل لـديه علم اجمالى بوجود أحكام الزاميه فى عهـده المكلّف فى الشريعه الإسلاميه، وهذا العلم

الاجمـالى منجز للواقع على المكلّف واشـتغال الـذمّه اليقينى بالتكـاليف الإلـهيّه يحتـاج إلى الامتثال اليقينى وفراغ الـذمّه، وحينئذٍ فطريق الامتثال تاره يكون من خلال العلم الوجدانى بالتكليف من قبيل ما ورد فى نصوص القرآن من أنّ

الخمر حرام، أو قول الإمام المعصوم عليه السـلام بأنّ صـلاه الظهر أربع ركعات،بلحاظ أنّ كلام الإمام المعصوم عليه السلام عين الواقع ومن كلامه يحصل العلم

الوجدانى والتفصـيلى بالواقع وأن تكليف العبد هو وجوب صـلاه الظهر، وبمقتضى تنجز العلم التفصيلى يجب على العبد الامتثال وافراغ الذمّه والعلم الوجدانى بفراغ الذمّه من ذلك التكليف.

فتاره يكون طريق افراغ الذمّه العمل بالاحتياط.

وتاره أُخرى يكون طريق افراغ الذمّه من تكليف المولى العمل بالامارات العلميه وظواهر النصوص والروايات.

وثـالثه، من خلال العمـل بالاجتهـاد والاسـتنباط، فالشـخص غير القادر على الاجتهاد ولا على العمل بالاحتياط فإنّ الطريق لفراغ الذمّه بالنسبه له ينحصرفی تقليده للمجتهد الجامع للشرائط.

إذن فالـدليل على وجوب التقليد هو العلم الاجمالى بالتكاليف الشرعيه، وحينئذٍفمقتضـى قانون العبوديه وكذلك مقتضـى العلم الاجمالى بتكاليف المولى هو وجوب

اطاعه العبـد لهذه التكاليف وامتثالها، إمّا من طريق العلم الوجدانى أو من طريق العلم التعبدى أو من طريق الاحتياط أو من طريق الاجتهاد أو من طريق التقليد.

وعنـدما يقلـد العامى المجتهـد الأوّل ويصـلّى صـلاه الظهر تماماً فى مسافه أربعه فراسـخ، ثمّ يقلـد المجتهـد الثانى فى حال قولنا بجواز العدول ويصلّى صلاه الظهر

فى آخر الوقت قصـراً، فـالمكلّف حينئـذٍ يحصل لـديه علم بأنّ أحـدهما خلاف الواقع،وعلى فرض كاشـفيه الاماره فلا يمكن أن يجعـل المـولى الكاشـفيه لأـمرين متضـادين،وهكـذا فى صوره عـدم اصـابه الامـاره للواقع فلاـ يمكن أن يجعـل المولى عـذرين متضادين يعلم المكلّف بأنّ أحدهما خلاف الواقع.

النتيجه :إنّ مقتضـى القاعـده والأصل على مبنى طريقيه الفتوى، عـدم جواز العـدول من المجتهـد الأوّل إلى المجتهد الثانى، لأنّ مقتضـى العلم الاجمـالى هو فراغ الـذمّه اليقينى، وفراغ الـذمّه اليقينى إنّمـا يتحصـل فى صوره ما إذا كان الطريق للعمل بالتكليف متعيناً، وأمّا فى صوره عدم

تعيين تقليـد أحـدهما فـإنّ ذلـك يسـتلزم الوقوع فى المخـالفه القطعيه ولاـ يتحصـل منه فراغ الـذمّه، مضافاً إلى أنّه إذا كان قول المجتهد الأوّل حجّه عليه يشك فى حجّيه قول المعدول إليه، والشك فى الحجّيه عقلاً يساوق عدم حجّيه المشكوك.

ثالثاً : إنّ قول المعدول عنه (الأوّل) معلوم الحجّيه، وبعد تقليده يكون الرجوع إلى الثانى مشكوك الحجّيه تخييراً. وأصاله التعيين حاكمه عقلاً على أصاله التخيير.

على أيّه حـال ففى صوره أن يكون المجتهـدان متسـاويين من حيث الفضـيله والعلم مع اختلافهما فى الفتوى، فقـد ذكرت وجوه لعدم جواز العدول من المجتهد الأوّل إلى

المجتهد الثانى، منها :

۱ – الإجماع على عدم جواز العدول كما صرّح بذلك الميرزا القمى.

۲ – استصحاب الحجّه التعيينيه لفتوى المعدول عنه عند الشك فى بقاء حجيته.

۳ – استصحاب بقاء الحكم الوجوبى أو التحريمى الذى افتى به المجتهد الأوّل عند الشك فى بقاءه.

۴ – وجوب التقليد بشـكل عام يقرر لزوم البقاء على تقليد المجتهد الأوّل،والعدول عنه يستوجب نقض حكم المجتهد الأوّل وهو غير جائز.

۵ - إنّ جواز العدول یوءدی إلی الوقوع فی المخالفه القطعیه والترخیص فی المعصیه کما تقدّم ذکره.

۶ - إنّ الأصل العقلی فی مورد التعیین والتخییر هو ترجیـح اصاله التعیین،لأنّه عندما یقلد العامی المجتهد الأوّل فیکون قوله حجّه فعلیه وتعیینیه، فلوقلنا بجواز العدول إلی المجتهد الثانی فإنّ حجیّه قول

ص: ۱۲۶

المجتهد الثانى تعتبر حجّه تخييريه حيث يكون المقلد مخيّراً فى البقاء على فتوى الأوّل أو الرجوع لفتوى الثانى، وفى مورد دوران الأمر بين الحجّه التعيينيه والحجّه التخييريه فإنّ الحجّه التعيينيه مرجحه، وبذلك يتقدم قول المجتهد الأوّل عقلاً، لأنّ قول المجتهد الأوّل مقطوع الحجيّه بعد تقليده وقول المجتهد الثانى مشكوك الحجيّه، والشك فى الحجيّه مساوق لعدم الحجيّه، لأنّ الحجيّه لا تجتمع مع الشك.

النتيجه :على أساس طريقيه فتوى المجتهد، فبعد تقليد المجتهد الأوّل لا يجوزالعدول عنه إلى المجتهد الثانى بالوجوه المتقدّمه.

أمّا على أساس سببيه الأماره والفتوى فهل يجوز العدول أم لا ؟

الجواب : فى مورد توافق الفتويين يجوز العدول كما تقدّم الكلام فى ذلك، وفى صوره اختلاف الفتويين فعلى مبنى السببيه يدخل المورد فى باب التزاحم،فالمتزاحمان واجدان للملاك والمصلحه كليهما، وحينئذٍ إذا كان أحدهما مقطوع

الأهميّه من قبيل أن يكون أحد الغريقين معصوماً أو موءمناً فإنّه يرجح قطعاً،وهكذا إذا كان أحدهما محتمل الأهميّه، وإلاّ فمقتضى القاعده فى المتزاحمين التخيير.

أمّا فتوى المجتهد الأوّل فإنّها محتمله الأهميّه، فإنّ فتواه حتّى لو لم يكن لهامرجح فإنّها حجّه فعليه لأنّ المقلد قد قلده فى هذه الفتوى، ومن هنا كانت فتواه أهم من فتوى المجتهد الثانى دون العكس فإنّ فتوى المجتهد الثانى لا

تكون فى مستوى حجيّه فتوى الأوّل، وبذلك فمع وجود احتمال الأهميّه فإنّ هذاالاحتمال مانع من فعليه فتوى غير محتمل الأهميّه، وبما أنّ فتوى المجتهدالأوّل يحتمل فيها الأهميّه حينئذٍ لا يجوز العدول عنه إلى فتوى المجتهد

الثانى التى لا يحتمل فيها الأهميّه، لأنّ احتمال الأهميّه مانع من الرجوع إلى فتوى المجتهد الثانى غير محتمل الأهميّه.

قد يقال : فى المقام لا يوجد قطع ويقين بمانعيه محتمل الأهميّه عن غير محتمل الأهميّه، لأنّه يحتمل بحسب الواقع أن تكون الفتوييان متساويتين، غايه الأمرأن مانعيه محتمل الأهميّه فعليه ومانعيه غير محتمل الأهميّه غير فعليه، ولكن ذلك لا يمنع من إمكان مانعيه غير محتمل الأهميّه.

النتيجه :مع وجود تساوى الفتويين نشك فى مانعيه محتمل الأهميّه فتجرى البراءه، يعنى أننا نشك فى أنّ محتمل الأهميّه هل يمنع من الرجوع إلى فتوى

المجتهد الثانى أم لا يمنع من ذلك، ومقتضى القاعده عدم المانعيه نقلاً وعقلاً.

الجواب :إنّ البراءه إنّما تجرى فيما إذا لم يكن هناك دليل اجتهادى فى المقام، ومع وجود الدليل الاجتهادى لا مورد لجريان البراءه. بيان ذلك : فى مورد الدليلين المتزاحمين يكون لكلّ منهما اطلاق، مثلاً دليل أقم الصلاه يدلُّ

على وجوب الصلاه سواءً كانت إزاله النجاسه من المسجد واجبه أم لا، ومن جهه اُخرى فإنّ دليل وجوب إزاله النجاسه عن

المسجد يدلّ على أنّ وجوب الإزاله واجب مطلق، سواءً كانت الصلاه واجبه فى هذا الوقت أم غير واجبه، والمكلّف غير قادر

ص: ١٢٧

فی آن واحد علی إمتثال کلا التکلیفین، فعلی فرض تساوی هذین الأمرین المطلقین فإنّ کلّ واحد منهما مقید بعدم امتثال الآخر بلحاظ عدم قدره المکلّف علی امتثال کلا التکلیفین فی آن واحد.

وحینئذٍ نعلم یقیناً بتقیید اطلاق غیر محتمل الأهمیّه، لأنّ غیر محتمل الأهمیّه إمّا مساوٍ لمحتمل الأهمیّه فیجب أن یقید کلّ منهما باطلاق الآخر،وعندما یختار المقلد فتوی المجتهد الأوّل وهو المحتمل الأهمیّه فإنّ اطلاق غیر

محتمل الأهمیّه یکون مقیداً، أو أنّ اطلاق غیر محتمل الأهمیّه مرجوح ویکون ساقطاً فی مقابل اطلاق محتمل الأهمیّه.

أمّا بالنسبه لسقوط اطلاق محتمل الأهمیّه فنشک فی صوره التساوی فإنّ اطلاقه عندما یتعارض مع اطلاق غیر محتمل الأهمیّه فإنّه یحکم بالتساقط، ولکن عند عدم

التساوی فإنّه یرجح علی الآخر ولا یسقط اطلاقه، فنشک فی سقوط وعدم سقوط اطلاق محتمل الأهمیّه ومقتضی القاعده عدم السقوط.

النتیجه :إنّ أصاله الاطلاق فی المقام حاکمه علی جریان البراءه، ولذلک فی مورد احتمال مانعیه محتمل الأهمیّه لا تجری البراءه بمقتضی حکومه أصاله الاطلاق علی البراءه، ولذلک ففی المقام یرجح فتوی المجتهد الأوّل المحتمل

الأهمیّه وعدم جواز العدول إلی المجتهد الثانی بالوجوه المذکوره آنفاً.

مضافاً إلی أنّ التخییر الاستمراری یستلزم الوقوع فی المخالفه القطعیه والترخیص بالمعصیه وهو ممنوع عقلاً، وعلی هذا الأساس وبسبب هذا المحظورالعقلی ینبغی رفع الید عن القول بالتخییر الاستمراری.

وذهب البعض إلی التخییر وجواز الرجوع إلی المجتهد الثانی بعد الأخذ بفتوی المجتهد الأوّل، ومن جمله القائلین بجواز العدول المرحوم الشیخ الأنصاری حیث ذهب إلی استصحاب الحجّیه التخییریه.

ص: ۱۲۸

بيان ذلک :إنّ المقلِّد مخير فی البدايه فی الأخذ بأحد الفتويين، ويکون کلّ واحده منهما حجّه تخييريه عند اختياره لها، وبعد أن يقلد أحدهماويأخذ بأحد الفتويين نشک فی أنّ فتوی المجتهد الآخر باقيه علی حجيّتهاالتخييريه حتّی يمکن القول بجواز الرجوع إليه أو أنّ الحجيّه التخييريه غير

باقيه وبالتالی لا ـ يجوز العدول من المجتهد الأوّل إلی المجتهد الثانی ؟ هنايجری استصحاب الحجّه التخييريه، والنتيجه جواز العدول.

إن قلت :إنّ استصحاب الحجّه التخييريه معارض مع حجيّه فتوی المجتهد الأوّل الفعليه ويتساقطان.

الجواب :وقد أجاب المرحوم الشيخ الأنصاری عن هذا الإشکال بأنّ استصحاب الحجّه التخييريه حاکم علی استصحاب الحجّه التعيينيه الفعليه، لأنّ استصحاب الحجّه

التعيينيه مسبب عن استصحاب الحجّه التخييريه، فعندما يجری الاستصحاب التخييری فلا يبقی مورد لاستصحاب الحجيّه الفعليه والتعيينيه.

إلاّ أنّ کلام الشيخ الأنصاری فی جريان استصحاب الحجّه التخييريه يواجه إشکالاًوتأملاً من جهات عديده :

أوّلاً :عندما يأخذ المقلد بفتوی المجتهد الأوّل وتتعين عليه الحجّه فلا يبقی حينئذٍ مورد للتخيير حتّی يقال باستصحاب الحجّه التخييريه فی مورد الرجوع إلی فتوی المجتهد الثانی.

ثانياً :علی فرض جريان استصحاب التخيير فإنّه معارض مع استصحاب الحجّه الفعليه والتعيينيه، لأنّهما فی عرض واحد والجمع بين الضدين غير معقول ولا يعقل أن يکون الضد سبباً للضدّ الآخر، فالنتيجه التساقط لا السببيه والمسببيه.

ثالثاً :إنّ استصحاب الحجّه التخييريه لا يجری فی المقام لأنّه أصل مثبت ولا أثر شرعی له، لأنّه عندما يجری استصحاب الحجّه التخييريه فاللازم العقلی له عدم الحجيّه الفعليه والتعيينيه لقول المجتهد الآخر، وعدم الحجّه

الفعليه ليس حکماً شرعياً حتّی يترتب علی استصحاب الحجّه التخييريه.

رابعاً :علی أساس الطريقيه والکاشفيه للإماره فی مورد الفتويين فلا يوجد حکم شرعی فی المقام حتّی يصل الأمر إلی أصل الحاکم والمحکوم والقول بأنّ استصحاب

التخيير حاکم علی استصحاب التعيين، فعندما تکون الفتويين (الإمارتين)کاشفيتين عن الواقع فاللازم العقلی لذلک هو المنجزيه عند الاصابه والمعذريه عند الخطأ، وعليه ففيه مورد الإماره لا يکون هناک حکم شرعی مجعول حتّی نقول بأنّ أحدهما حاکم علی الآخر کما ورد فی کلام الشيخ الأنصاری رحمه الله .

خامساً :علی فرض أنّ المجعول فی مورد الإماره هو الحکم الظاهری الشرعی المماثل للواقع وعلی القول بجريان الاستصحاب

تخييراً أو تعييناً فـإنّ ذلـک أمرمبنـائی وعلى أسـاس المبنی يكون جعـل الحكم المماثل فی مورد الإماره على هـذاالموءدی فإنّ الاستصـحاب له وجه ولكن لا على الاطلاق، لأنّه على المبنی المذكور بأنّ موءدی الاماره ليس حكماً شرعياً فإنّه لا يكون طريقاً وكاشفاً عن الواقع، وعليه فإنّ استصحاب الحكم الشرعی ليس له وجه لأنّ المجعول ليس حكماًشرعياً.

سادساً :إنّ استصـحاب الحجّه التخييريه تعليقی، أی أنّ كلّ واحـده من الفتويين حجّه على تقدير أخذ المقلد بأی واحده منهما لا مطلقاً، لأنّ معنی الحجّه التخييريه هو أن تعيين الحجّه قد فوض لانتخاب المكلّف، ومعلوم أنّ جريان الاستصحاب التعليقی يواجه إشكالاً ولا تشمله أدله

حجّيه الاستصحاب فی : ولا تنقض اليقين بالشک، لأنّه ليس له حاله سابقه متيقنه.

والحاصـل إنّ جريـان استصـحاب الحجّه التخييريه بعـد الأخـذ بأحـد الفتـويين غير تـام من وجوه متعـدده، فهو غير تـام من حيث الاقتضاء لأنّ أركان الاستصحاب غيرمحرزه، وكذلک من حيث المانع حيث إنّه يبتلی بالمعارض فلا يجری.

ص: ۱۲۹

النتيجه :في مورد كون المجتهدان متساويين من حيث الفضيله والعلم إذا اتفق عدول المقلد من المجتهد الأوّل إلى المجتهد الثانى لا مانع من ذلك باقتضاءاطلاق أدله حجيّه الفتوى الشامله لمورد التوافق فى الفتوى سواءً على نحوالتخيير الابتدائى أم على نحو التخيير الاستمرارى، وإذا كان المجتهدان متساويين فى الفضل والعلم ومختلفين فى الفتوى فهنا المقلِّد مخير ابتداءً فى الأخذ بفتوى أيٍّ منهما بمقتضى أدله حجيّه الفتوى التى تدلُّ على حجيّه فتوى كلّ واحد منهما، ولكن بعد الأخذ بفتوى أحدهما لا وجه للتخيير الاستمرارى لأنّ الأخذ بأحد الفتويين يعتبر حجّه فعليه للمقلد ولا يبقى موضوع للتخيير حينئذٍ،

وفى هذه الصوره يدور الأمر بين الحجّه التعيينيه والحجّه التخييريه، والحجّه التعيينيه حاكمه عقلاً.

وطبعاً فإنّ التحكيم لهذا الأصل العقلى وتقديم الحجّه التعيينيه على الحجّه التخييريه إنّما يكون فى صوره عدم جريان استصحاب التخيير، وإلاّـ فإن قلنا بجريان استصحاب الحجّه التخييريه فإنّ ذلك يعنى بيان شرعى، ومع وجود الدليل التعبدى الشرعى فلا يبقى مورد ولاـ موضوع للأصل العقلى، ولكن بمقتضى الوجوه المتقدّمه فإنّ استصحاب الحجّه التخييريه لا يجرى سواءً بلحاظ عدم المقتضى، أى

عدم تماميه أركان الاستصحاب، أم بلحاظ وجود المانع المعارض. وعليه فلاـ مسوغ لجواز العدول الاستمرارى فى صوره الاختلاف إلاّ بأن يكون المعدول إليه أعلم أو يكون قوله

مطابقاً للاحتياط، وفى هذه الصوره يكون للعدول وجه لأجل الترجيح.

النتيجه :

تبين ممّا تقدّم فى أحكام العدول اُمور :

١ – على المشهور لاـ يجوز العدول من المجتهد الحيّ إلى مجتهد حى آخر إلاّـ أن يكون المعدول إليه أعلم أو تكون فتواه موافقه للاحتياط.

٢ – وفى مقابل ذلك ذهب بعض الفقهاء كالشهيد الثانى والمحقّق الثانى إلى جوازالعدول بدليلين :

الأوّل : إن مقتضى اطلاق أدله حجيّه الفتوى كالمقبوله : «من كان من الفقهاءصائناً لنفسه وحافظاً لدينه ومطيعاً لأمر مولاه ومخالفاً على هواه فللعوام أن يقلده»، فإنّ هذه الروايه لم تقيد جواز تقليد الفقيه بشرط عدم الرجوع إلى مجتهد آخر، فالروايه تدلُّ باطلاقها على جواز التقليد.

الثانى :الاستصحاب، لأنّ المقلد قبل الأخذ بأحد الفتويين كان يجوز له تقليدأى منهما، وبعد الأخذ بأحد الفتويين نشك فى جواز الرجوع إلى الآخر وعدمه،فنستصحب بقاء التخيير.

إلاّ أنّ الدليل الأوّل وكذلك الدليل الثانى يواجهان بعض الإشكالات، فالدليل الأوّل يرد عليه أنّه إذا كان المجتهدان متفقين فى الفتوى فإنّ أدله حجيّه الفتوى تشملهما ولا مانع من الرجوع إلى كلّ واحد منهما على الاطلاق، ولكن

إذا كان مختلفين فى الفتوى فإنّ أدله حجيّه الفتوى لا

ص: ١٣٠

تشمل الفتاوى المتعارضه، والتعبد بالنقيضيين غير ممكن.

وكذلك فإنّ سيره العقلاء فى هذا المورد جاريه على التوقف والاحتياط، المهم أنّ استصحاب التخيير لا موضوع له، لأنّ العامى كان مخيّراً ابتداءً فى اختيار أى واحد منهما، ولكن عندما يختار فتوى أحدهما فإنّ موضوع التخيير وهو تحيرالمقلّد سيزول فى المقام، وإن قلنا إنّ موضوع التخيير من لم يقم عنده حجّه فعليه أيضا فلا شبهه فى أنّ ذلك يرتفع بالأخذ باحدى الفتويين لأنّها صارت حجّه فعليه بأخذها فلا۔ موضوع لاستصحاب التخيير وهو ظاهر، إذن فأركان الاستصحاب فى هذا المورد وهى اتحاد القضيه المشكوكه والمتيقنه غير تامه، ولذلك لا۔يجرى الاستصحاب. مضافاً إلى أنّ استصحاب بقاء التخيير يواجه المانع من جريانه

ويتعارض مع استصحاب الحجّه الفعليه والتعيينيه وبالتالى يتساقطان.

إن قلت :إنّ استصحاب التخيير وكما قال المرحوم الشيخ الأنصارى، حاكم على استصحاب التعيين.

قلنا : أوّلاً :إنّ استصحاب بقاء التخيير فى المقام مثبت، والأصل المثبت ليس بحجّه.

ثانياً :إن معنى حجيّه الفتوى أنّها طريق إلى الواقع، واللازم العقلى لها هومنجزيه الفتوى عند الإصابه ومعذريتها عند الخطأ، إذن ليس فى مورد الفتوى والاماره مجعول لحكم شرعى لكى يستصحب عند الشك فى البقاء.

ثالثاً :لا يبقى موضوع التخيير بعد أخذ العامى بأحد الفتويين فكيف يستصحب بقاء التخيير ؟

أدله القول بعدم جواز العدول:

٣ – وأمّا أدله القائلين بعدم جواز العدول، فيمكن بيانها فى سته أوجه :

١ – إنّ التخيير يستوجب الوقوع فى المخالفه القطعيه والترخيص فى المعصيه وهو حرام شرعا وممنوع عقلاً.

٢ – إنّ الإجماع قام على عدم جواز العدول كما صرّح بذلك الميرزا القمى.

٣ – جريان استصحاب حجيّه فتوى المعدول عنه عند الشك فى بقائها.

۴ – جريان استصحاب حكم المجتهد الأوّل الذى افتى بوجوب التقليد أو بعدم وجوب التقليد عند الشك.

۵ – إنّ الأصل العقلى فى مورد دوران الأمر بين الحجّه التعيينيه والحجّه التخييريه هو ترجيح الحجّه التعيينيه، لأنّه بعد الأخذ بأحد الفتويين فإنّ الفتوى المأخوذه ستكون معلومه الحجيّه، وبما أنّ المقلّد إمّا أن تكون لديه حجّه

تعيينيه أو حجّه تخييريه، وعلى كلّ حال فهو مقطوع الحجيّه، وأمّـا الرجوع إلى فتوى المجتهد الثانى فهو مشكوك الحجيّه، والشك فى الحجيّه يساوق عدم حجيّه

المشكوك.

ص: ١٣١

۶ – إن مقتضى أدله حجيّه الفتوى الوجوب الكلى الطبيعى للتقليد على العامى،وبعد تقليده للمجتهد الأوّل يكون الرجوع إلى المجتهد الثانى نقضاً لتقليد

الأوّل ولا يجوز.

النتيجه :على أساس طريقيه الإماره والفتوى وبمقتضى هذه الوجوه السته لايجوز العدول من المجتهد الأوّل إلى الثانى.

أمّا على مبنى سببيه الإماره والفتوى فإنهما من قبيل المتزاحمان وتدخل هذه المسأله فى باب التزاحم، ومقتضى القاعده فى باب التزاحم تقديم من يملك المرجح على الآخر، فإذا كانت الفتوى المأخوذه محتمله الأهميّه

فإنّها ترجح على فتوى الثانى ولا يجوز العدول حينئذٍ، وإن لم تكن محتمله الأهميّه بل كانت الفتويان متساويتين فمقتضى القاعده التساقط، ثمّ تكون وظيفه المقلد العمل بالاحتياط، فإن لم يمكن الاحتياط فللتخيير وجه لأجل الامتثال الاحتمالى.

۴ – إنّ استصحاب الحجّه التخييريه لا يجرى فى المقام سواءً من حيث المقتضى،لأنّ أركان الاستصحاب وهى اليقين السابق والشك اللاحق غير تامه، أم لوجود

المعارض والمانع وهو استصحاب الحجّه التعيينيه، وعليه فلا مسوغ لجواز العدول والتخيير الاستمرارى إلّا بأن يكون للمعدول إليه مرجح كالأعلميه أو موافقه الاحتياط.

۵ – إذا كان المعدول إليه أعلم من الأوّل سواءً ابتداءً أو صار أعلم بالتدريج،فإنّ العدول من غير الأعلم إلى الأعلم واجب، ومستند العدول إلى الأعلم ثلاثه اُمور :

۱ – سيره العقلاء، حيث ان العقلاء يرجحون فى مورد الفتويين المتعارضتين قول الأعلم.

۲ – حكم العقل فى مورد دوران الأمر بين التعيين والتخيير حيث إنّ قول الأعلم مقطوع الحجّيه، لأنّه فى هذا المقام إمّا أن تكون الحجّه تخييريه والقول بأنّ المكلّف مخيّر فى حجيّه قول العالم، أو تكون الحجّه تعيينيه ومع وجود قول

الأعلم فإن قول العالم ليس بحجّه، وعلى أيّه حال فإن قول الأعلم مقطوع الحجيّه وقول العالم مشكوك الحجيّه، ولاشكّ بأنّ مقطوع الحجيّه مرجح عقلاً على مشكوك

الحجيّه الذى يساوى القطع بعدم الحجيّه.

۳ – أن مستند الأدله اللفظيه الوارد فى الروايات عند تعارض الخبرين قول الإمام عليه السلام : خذّ بأعدلهما وأفقههما و...، وحينئذٍ بتنقيح مناط الحجيّه يمكن القول فى مورد الفتويين أنّ فتوى الأفقه مرجحه على فتوى غير الأفقه.

إن قلت :بالنسبه للفتويين المتعارضتين فإنّ الاستصحاب التخييرى يعتبر بياناًشرعياً، ومع وجود البيان الشرعى فلا مورد للأصل العقلى واصاله التعيين.

وأمّا ما هو مناط التخيير ؟ إمّا أن يكون مناط التخيير هو تنقيح المناط أو أن مناط التخيير هو الإجماع، فإن كان مناط التخيير تنقيح المناط، فإنّ الشخص الذى لديه روايتين وكلّ منهما حجّه فإنّه شرعاً مخيّر فى الأخذ بأحدهما، وهذا

المناط يجرى فى مورد الفتويين إذا كانت كلّ واحده منهما حجّه على المقلد،ولذلك فالمكلّف مخيّر شرعاً فى هذا المورد فى الأخذ بأحدهما.

الجواب :إنّ تنقيح المناط إنّما يكون فى مورد لا يكون هناك ترجيح لأحد الحجتين على الاُخرى، ولكن عندما يكون هناك ترجيح لأحد الحجتين فبعد الأخذ بأحد الحجّتين والفتويين فإنّ المقلد يكون ذا حجّه فعليه، وحينئذٍ لا يشمله

اطلاق أدله التخيير فى مورد يكون المقلد ذا حجّه فعليه.

مضافاً إلى أنّ التخيير الشرعى إنّما يكون فى مورد تكون الحجّتان متساويتين من جميع الجهات، وفيما نحن فيه فإنّ الأعلميه مرجح، ومع وجود ترجيح أحد الحجتين لا يبقى مورد للتخيير.

وأمّا إذا كان مستند التخيير هو الإجماع، فمثل هذا الإجماع على التخيير إنّما يكون فى صوره ما إذا كانت الفتويان متساويتين، وإلّا فإن كان أحدهما أعلم فإنّ الإجماع لا يدلُّ على التخيير، لأنّ الإجماع دليل لبّى، والقدر

المتيقن منه فيما إذا كان الدليلان متساويين.

والحاصل : إن مستند وجوب تقليد الأعلم سواءً كان على أساس الأصل العقلى أم سيره العقلاء أم الأدله اللفظيه فإنّه مع وجود ترجيح أحدهما لا يبقى تخيير شرعى.

هذا تمام الكلام فى مورد الشرط الأوّل لتنفيذ الاجتهاد وهو شرط حياه المجتهد.

النتيجه :إنّ اشتراط حياه المجتهد فى مسأله التقليد فيه تأمل.

قال اللّه تبارك وتعالى

«هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ

إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الاْءَلْبَابِ»(۱)

۱- سوره الزمر، الآیه ۹.

الفصل الرابع عشر:شرط الأعلميّه فی الإفتاء والقضاء

الأعلميه:

الکلام فی اشتراط الأعلميه، فهل يجب تقليد الأعلم تعيناً أو لا يجب ؟ ذهب المشهور إلی اشتراطه کما قال فی العروه : يجب تقليد الأعلم مع الإمکان علی

الأحوط.

وفی هذه المسأله فروع متعدده (۱) :

۱ - هل يجب تقليد الأعلم أم لا ؟

۲ - هل يجب الفحص عن الأعلم أم لا ؟

۳ - إذا کان المجتهدان متساويين من حيث الفضيله والعلميه إلّا أن أحدهما

أعدل وأورع، فهل تکون الأعدليه والأورعيه مرجحه لقوله أم لا ؟

۴ - إذا لم يعرف العامی الأعلم فإنّ وظيفته التخيير إلّا أن يکون أحدهما أعدل وأورع.

۵ - إذا احتمل الأعلميه فی أحدهما فهل أنّ المتعين فی مقام التقليد هو هذاالشخص أم لا ؟

۶ - إنّ هذه المسأله مطروحه بين أهل السنّه أيضاً حيث يوجد فيهاقولان: فذهب أحمد بن حنبل وأصحاب الشافعی وجماعه من الاُصوليين والغزالی إلی وجوب تقليد الأعلم، وذهب القاضی أبو بکر وجماعه من الاُصوليين والفقهاء منهم إلی التخيير والسوءال ممّن شاء من العلماء سواءً تساووا أم تفاضلوا(۲) .

بيان ذلک :إن تقليد الأعلم لم يکن فی البدايه واجباً تعيينياً، لأنّ المکلّف فی البدايه له علم إجمالی بوجود تکليف المولی فی ذمّته، وهذا العلم الإجمالی منجز للتکليف الواقعی بل إنّ احتمال التکليف منجز أيضاً، وحينئذٍ فبمقتضی العلم الاجمالی يعلم المکلّف باشتغال ذمّته بالتکليف الإلهی وهو مخيّر فی مقام امتثال التکليف بين الاجتهاد والاحتياط، فإن عجز عن الاجتهاد والاحتياط

فوظيفته التقليد.

۱- العروه، المسأله ۱۲.

۲- المستصفی، ج۲، ص ۱۲۵، و الآمدی فی إحکام الأحکام، ج۳، ص ۱۷۳.

إذن فالتقليد واجب تخييرى عقلى فى البدايه، غايه الأمر مع وجود الأعلم يتعين عليه التقليد، وبالنسبه لقبول فتوى الأعلم فبما أن مخالفه قول الأعلم يحتمل فيها العقاب، ودفع العقاب المحتمل والضرر المحتمل واجب عقلاً، فلذلك

يجب قبول فتوى الأعلم.

إن قلت :إنّ الواجب على المكلّف هو إمتثال التكليف الواقعى، والتكليف الواقعى إمّا أن يكون ضمن قول الأعلم أو ضمن قول العالم، وعليه فما يستلزم العقاب هومخالفه الواقع وذلك يكون فيما إذا لم يقلد العامى أى واحد منهما، ولكن إذاترك تقليد الأعلم واحتمل ترتب العقاب وعدم ترتبه، ففى مورد الشك تجرى البراءه.

والنتيجه :إنّ قول الأعلم ليس متعينا قطعاً فالمكلّف مخيّر بين الأخذبقول الأعلم وقول العالم، وعليه لا يمكن القول بأن تقليد الأعلم متعين.

الجواب :نعم إنّ العلم الاجمالى بالتكليف أو احتمال التكليف منجز للواقع على العامى، ولكن قول الأعلم يعتبر طريقاً تعيينياً للواقع، لأنّ ذمّه المكلّف مشغوله بتكليف المولى بمقتضى العلم الاجمالى بالتكليف أو بمقتضى احتمال

التكليف الواقعى، وحينئذٍ يكون قول الأعلم متيقن الحجيّه ومفرغ للذمّه قطعاً،وأمّا قول العالم فغير متيقن الحجيّه بل مشكوك الحجيّه، والعمل بمشكوك الحجيّه

ليس مفرغ للذمّه، لأنّ قول الأعلم حجّه مطلقاً سواءً كان قول العالم حجّه أم غيرحجّه، وأمّا قول العالم فمشكوك الحجيّه، ومع وجود قول الأعلم فإن قول العالم

لا يكون حجّه أو يكون حجّه تخييريه، أى أن قول الأعلم حجّه مطلقاً أو حجّه تعيينيه.

وعلى فرض أن يكون قول العالم حجّه فإن قول الأعلم يكون فردا من الحجّه التخييريه، وفى دوران الأمر بين الحجّه التعيينيه والحجّه التخييريه فالمرجح هو الحجّه التعيينيه، لأنّ قول الأعلم معلوم الحجيّه وقول العالم فى المقام

مشكوك الحجيّه، والشك فى الحجيّه مساوق لعدم الحجيّه، لأنّ العقل فى مورد الشك ليس له حكم، فحكم العقل دائمى ومعلوم وعندما لا يكون له حكم فى مورد الشك فإن قول العالم حينئذٍ يكون كالعدم.

الحاصل :إنّه فى مورد تعيين حجيّه قول الأعلم ووجوب تقليد الأعلم فقد استدلّ لذلك بحكم العقل بلحاظ ترجيح أصاله التعيين على أصاله التخيير وترجيح معلوم الحجيّه على مشكوك الحجيّه.

الدليل الثانى،على وجوب تقليد الأعلم : الإجماع، كما ذكره المحقّق الثانى والشهيد الثانى رحمهماالله واعتمد عليه المرحوم الشيخ الأنصارى(١).

ولكن يمكن القول : إنّ هذا الإجماع غير تام لا صغروياً ولا كبروياً، أمّا من حيث الصغرى فإنّه غير تام لأنّ المسأله خلافيه بين

الفقهاء، وأمّا عدم تمامه

ص: ١٣٥

١- مستمسک العروه، ج١، ص ١٣٤.

من جهه الكبرى فلأنّ هذا الإجماع منقول بخبر الواحد وليس بحجّه، هذا أولاً.

ثانياً :على فرض وجود تسالم واجماع فى هـذه المسأله فإنّ هذا الإجماع اجماع مدركى وذلك بمدرك أصاله تعيين قول الأعلم عقلًا، وكذلك فهذا الإجماع مدركى

عقلائيـاً لأـنّ العقلاء فى مورد دوران الأمر بين قول الأعلم والعالم يرون أن قول الأعلم أرجـح من قول العالم، فالإجماع مـدركى بلحاظ الروايات أيضاً، وعليه فمثل هذا الإجماع لا يكون إجماعاً تعبدياً وليس كاشفاً عن قول المعصوم

وبالتالى ليس بحجّه.

الدليل الثالث : على وجوب تقليد الأعلم، الروايات. والعمده منها ثلاث روايات :

١ – مقبوله عمر بن حنظله التى رواها المشايخ الثلاثه (الكلينى، الصدوق،

الشيـخ الطوسى) قـال عمر بـن حنظله سـألت أبـا عبـداللّه عليه السـلام عن رجلين من أصـحابنا بينهمـا منـازعه فى دين أو ميراث فتحاكمـا... وكلاهمـا اختلفـا فى حـديثكم فقـال عليه السـلام : «الحكم مـا حكم به أعـدلهما وأفقههمـا وأصـدقهما فى الحـديث وأورعهما ولايلتفت إلى ما يحكم به الآخر»(١) .

وقد استدل بهذه الروايه بكلمه : أفقههما، الوارده فى هذه الروايه حيث تقرر أنّ الرجوع إلى الأعلم واجب.

٢ – الروايه الأُـخرى لعمر بن حنظله، قال سألت أبا عبـداللّه عليه السـلام عن رجلين من أصـحابنا بينهما منازعه فى دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاه أيحل ذلك(٢) ؟

والبحث فى هاتين الروايتين يتم من جهتين : من جهه السند ومن جهه الدلاله.

أمّـا من جهه السـند فـالروايه الأُولى ضـعيفه لأنّ عمر بن حنظله لم يوثق فى كتب الحـديث، بالرغم من أنّ الأصـحاب تلقوا هـذه الروايه بـالقبول، فغـايه مـا نستفيده من توثيق الروايه فى أبواب مواقيت الصـلاه فى الوسائـل الباب ۵ أن يزيـد بن خليفه نقـل عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه سأله : هل أنّ عمر بن حنظله نقل عنكم هذا الحديث إلينا.

فقال الإمام عليه السلام :«إذن لا يكذب علينا»(٣) ، وهذا الكلام يدلُّ على وثاقه عمر بن حنظله، إلّا أنّ هذا الكلام يواجه إشكالاً وهو أن يزيد بن خليفه بدوره لم يوثق فى كتب الحديث، ولذلك فإن نقله لا يوجب وثاقه عمر بن حنظله.

وأمّـا من حيث الـدلاله فالاسـتدلال بـالروايه تـام لأنّهـا تصـرح بـأنّ حكم الأـفقه هوالمتعين ولاـ يلتفت إلى حكم غير الأفقه وغير الأعلم، إلّا أنّ الروايه أجنبيه عن المقام، لأنّ الروايه وارده فى باب القضاء وأنّ حكم الأفقه متعين فى باب

القضاء ولا ملازمه بين القضاء والفتوى، لأنّ فى باب

۱- وسائل الشیعه : ج ۱۸ أبواب صفات القاضی باب ۹.

۲- وسائل الشیعه : ج ۱۸ الباب ۱۱، من أبواب صفات القاضی، ح ۱.

۳- وسائل الشیعه، ج۱۸، الباب ۸ من أبواب صفات القاضی، ح ۳۰.

القضاء لا يعقل التخيير في الحكمين، لأنّ القضاء يستدعي حسم وقطع ماده النزاع والخصومه، والتخيير بين المتحاكمين بحيث يقال لهما أنتما مخيران في

قبول هذا الحكم أو ذاك يوجب استمرار النزاع لا قطع النزاع. ولذلك فالأفقه في مورد القضاء عندما يحكم بحكم يتعين قبوله لأنّه يفصل الخصومه، والتخيير يتنافى مع القضاء وحسم ماده النزاع.

بخلاف باب الفتوى حيث يكون تخيير المقلِّد بين الفتويين معقول، والنتيجه هي أنّه على فرض أن مقتضى روايه عمر بن حنظله ناظره إلى قول الأعلم فإنّهامنحصره في موردها الخاصّ وهو باب القضاء، والتعدى من باب القضاء لباب الفتوى بلا وجه، ولكن استفدت من درس سماحه آيه اللّه العظمى وحيد (دام ظلّه) يرى أن هذه الروايه تامه سنداً ودلالهً، وعليه فالاشكال الوارد على المقبوله إنّما يرد على المبنى، أى أن من لا يرى هذه الروايه تامه سنداً ودلالهً فإنّ الاستدلال بهذه الروايه لا يكون سليماً ولا ينطبق على باب الفتوى بل ينحصرفى مورد القضاء.

أمّا على مبنى أن تكون الروايه معتبره سنداً ودلالهً فيمكن القول : إنّ هذه الروايه من جهه السند لا إشكال فيها، ولكن من حيث الدلاله فهل يمكن التعدى من باب القضاء إلى باب الفتوى أو لا يمكن؟ فيه تأمل.

ثالثاً :إنّ البحث فى باب الفتوى يدور حول الأعلميه المطلقه، ولكن هذه الروايه تدلُّ على الأعلميه النسبيه والإضافيه وذلك بأنّ حكم الأفقه نافذ فى

باب القضاء ويعتبر أحد المرجحات، فهذه الروايه ناظره إلى الأعلميه الإضافيه والأفقهيه النسبيه فى باب القضاء وهو خارج عن بحث باب الفتوى.

أمّا الروايه الثانيه لعمر بن حنظله فقد نقلت بطريقين : أحدهما، من طريق الصدوق وفى هذا الطريق داود بن حصين وهو محل تأمل حيث كان من الواقفيه، والثانى أن هذه الروايه نقلت من طريق الشيخ حيث ينتهى سندها إلى على بن محبوب وبالتالى فهى صحيحه السند.

الروايه الثالثه : داود بن حصين عن أبى عبداللّه عليه السلام فى رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهم فى حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول أيهما يمضى الحكم ؟ قال عليه السلام : «ينظر

إلى افقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت إلى الآخر»(۱).

وهذه الروايه ورد الإشكال فى سندها لأنّ فى طريقها داود بن حصين وهو محل تأمل، مضافاً إلى أنّ الإشكالات الوارده على روايه عمر بن حنظله ترد على هذه

۱- وسائل الشيعه، ج ۱۸، الباب ۹، من أبواب صفات القاضى، ح ۲۰.

الروایه أیضاً وذلک فی مسأله الملازمه وعدم الملازمه بین باب القضاء الإفتاء.

توضیح ذلک:

کان البحث فی کیفیه الاستدلال بالروایه الثالثه علی وجوب تقلید الأعلم وذلک بما ورد فی الروایه من عباره (ینظر إلی أفقههما وأعلمهما فینفذ حکمه)والحکم علی قسمین : فتاره یکون المراد من الحکم ما یشمل الفتوی والقضاء،

مثلًا فی قوله تعالی : «وَمَن لَّمْ یَحْکُم بِمَآ أَنزَلَ اللَّهُ فَأَوْلَآئِکَ هُمُ ا لْکَفِرُونَ»(۱) .

وکذلک قوله تعالی : «وَمَن لَّمْ یَحْکُم بِمَآ أَن-زَلَ اللَّهُ فَأُوْلَ-آئِکَ هُمُ الظَّ-لِمُونَ»(۲) .

وفی الآیه الثالثه : «وَمَن لَّمْ یَحْکُم بِمَآ أَنزَلَ اللَّهُ فَأوْلَ-آئِکَ هُمُ ا لْفَ-سِقُونَ»(۳) .

ویستفاد من هذه الآیات الشریفه أنّ الحکم ورد فیها بعنوان القضیه الحقیقیه،یعنی کلّ ما یحکم به سواءً کان حکماً افتائیاً أو حکماً قضائیاً.

وتاره اُخری یکون الحکم بمعناه الاصطلاحی وهو عباره عن خصوص القضاء، فالحکم القضائی فیه اعتبار وانشاء لقضیه شخصیه فی مورد خاصّ بأنّ هذه الدار ملک لزیدوهذا البستان ملک لعمرو، فالحاکم فی هذه القضیه الشخصیه یعتبر وینشی ء حکماًجزئیاً، أو أنّه ینشی ء حکماً فی باب القضاء ویعمل علی تطبیقه علی الجزئیات،وهنا یقول المرحوم الشیخ الأنصاری أنّ الحکم فی هذه الروایه هو الحکم بمعناه الاصطلاحی أو بمعنی القضاء فی مقابل الفتوی، ولکن الإجماع المرکب فی مورداختلاف الفتوی یدلُّ علی اعتبار الأعلمیه ولا یقبل بالتفکیک بین باب القضاء

والفتوی.

والجواب هو ما تقدّم، أوّلاً :إنّ مثل هذا الإجماع المرکب الذی یعتبر الأعلمیه فی مورد القضاء وفی مورد الفتوی غیر متحقق أی أن صغری الإجماع غیر موجوده،لأنّ هذه المسأله مورد خلاف بین العلماء.

ثانیاً :علی فرض تحقق صغری الإجماع فإنّه إجماع منقول خبر الواحد ولیس بحجّه،وهذه المسأله من المسائل المستحدثه فی : هل أنّ تقلید

۱- سوره المائده : الآیه ۴۴.

۲- سوره المائده : الآیه ۴۵.

۳- سوره المائده : الآیه ۴۷.

الأعلم واجب، أو أنّ تقليد الأعلم من باب الاحتياط ؟ وهكذا فى التساوءلات الاُخرى فى هذا المقام التى لا يوجد بحث تفصيلى فى كلام القدماء فيها وإنّماهناك إشاره فى كلام القدماء إلى أن تقليد الأعلم واجب من دون بحث واستدلال

حتّى يمكن ادّعاء الإجماع على ذلك، بل كان هناك خلاف فى هذا المورد أيضاً، إذن فهذا الإجماع يواجه إشكالاً فى الصغرى والكبرى أيضاً.

ثالثاً :على فرض تماميه الإجماع صغروياً وكبروياً فى المقام فإنّه اجماع مدركى عقلاً وعقلائياً وشرعاً، يعنى أن هذا الإجماع له مدرك عقلى وهو دوران الأمربين معلوم الحجيّه ومشكوك الحجيّه، ومعلوم الحجيّه يرجح عقلاً على مشكوك الحجيّه أى يرجح فتوى الأعلم.

وكذلك له مدرك عقلائى وهو سيره العقلاء فى دوران الأمر بين قول العالم والأعلم فالعقلاء يرجعون إلى الأعلم.

وكذلك له مدرك شرعى وهى روايات عمر بن حنظله وباقى الروايات الاُخرى ومثل هذا الإجماع غير كاشف عن قول المعصوم وليس اجماعاً تعبدياً.

قد يقال :إنّ هذه الروايه مطلقه وتشمل الحكم الاصطلاحى (القضاء) والحكم غيرالاصطلاحى (الفتوى) لأنّه ورد فى الروايه أنّه لو صدرت فتويين أو حكمين مختلفين فما هى وظيفه المكلّف ؟ فيقول الإمام : خذّ بأعدلهما وأفقههما، أى خذبفتوى من كان أعدل وأفقه من الآخر، ولا يلتفت إلى فتوى الآخر حينئذٍ، وعليه ففى مورد الاختلاف يرجح قول الأعلم فى مورد الحكم مطلقاً سواءً كان الحكم فى

مورد الإفتاء أو فى مورد القضاء.

الجواب : أوّلاً:إنّ الوارد فى الروايه كلمه (المترافعين) حيث يسأل الراوى من الإمام عن شخصين متنازعين ومترافعين يرجعون إلى رجلين ليحكمان بينهما وأنّ هذين الرجلين يصدران حكمين مختلفين، فما هى الوظيفه ؟

فيقول الإمام عليه السلام : فليلتزم بأعلمهما وأفقههما، وهذه الكلمه تتناسب مع الترافع والحكم فى باب القضاء ولا تتناسب مع الحكم فى باب الإفتاء.

ثانياً :ورد فى هذه الروايه أنّ الإمام عليه السلام يقول : جعلته عليكم حاكماً، وفى هذا المورد عندما يرجع المتخاصمان إلى الحاكم فيقول الإمام :

فلينظر من كان ناظراً فى حلالنا وحرامنا فإنى قد جعلته عليكم حاكماً، والجعل والنصب للحاكم يتناسب مع باب القضاء لا باب الإفتاء، ففى باب الإفتاء لااعتبار للجعل، ووظيفه المفتى والمجتهد فى باب الإفتاء الاخبار عن حكم اللّه تعالى مستنداً إلى الحجّه ولا يحتاج إلى جعل خاصّ من الشارع.

ولكن مع وجود هذه الإشكالات فى الروايه وأنّها وارده فى باب القضاء، فمع ذلك يمكن القول بوجود اطلاق فى مورد الروايه،

لأنّ السوءال فی هذه الروایه ناظرإلی اختلاف الحاکمین فی الحکم، فیقول الإمام علیه السلام : خذّ بحکم افقههماوأعلمهما، وفی هذا المورد لا یوجد تفصیل فی المقام حیث إنّ الإمام لم یفصل الکلام فی اختلاف هذین الشخصین وهل أنهما من الفقهاء أو لیسا من الفقهاء،

ویستفاد من ترک التفصیل فی الروایه الاطلاق بحیث یشمل مورد الاختلاف فی الفتوی أیضاً وبالتالی تثبت هذه الروایه لزوم الرجوع إلی الأعلم مطلقاً.

ص: ۱۳۹

وسيأتی تفصيل أكثر فی هذا البحث لاحقاً إن شاء اللّه.

السيره العقلائيه:

الدليل الرابع :علی وجوب تقليد الأعلم، سيره العقلاء، فلا شكّ أنّ العقلاءيرجعون فی اُمور الصنايع والحرف إلی الأعلم والأخبر ولا سيّما فی الاُمورالمهمه حيث نری بوضوح رجوع العقلاء إلی الأخبر والأعلم، مثلًا بالنسبه للمسائل العاديه كمرض الزكام والأمراض السطحيه الاُخری التی تحدث للإنسان فإنّ العقلاء يرجعون فيها إلی الطبيب العمومی ولا يهتمون بمسأله الأعلم والأخبر، وتاره اُخری يكون المرض مهماً من قبيل مرض القلب أو مرض السرطان،ففی هذه الصوره يهتم العقلاء فی الرجوع إلی الأخبر والمتخصص فی هذا المرض،ومع وجود المتخصص والأخبر فإنّ العقلاء لا يرجعون إلی غير المتخصص وغير الأخبر.

وهذه السيره العقلائيه كانت مستمره بين العقلاء منذ زمان الأئمّه ولم يردع عنها الشارع، فعندما لا يكون هناك ردع عن هذه السيره فی المسائل المهمه،فبلاشک أنّ المسائل الدينيه أهم وأخبر من جميع المسائل الدنيويه ولذلک يمكن القول بأنّ مقتضی سيره العقلاء الرجوع إلی الأعلم، والدليل المهم علی وجوب الرجوع إلی الأعلم هو السيره العقلائيه.

إن قلت :إذا كانت سيره العقلاء تقضی بالتبعيه للأعلم فلازمه أنّ الناس يرجعون إلی عالم واحد لأنّ الأعلم ينحصر بفرد واحد لا أكثر وهذا المعنی يستلزم الحرج وذلک فی رجوع جميع الناس فی جميع مسائلهم الدينيه إلی شخص

واحد والحرج مرفوع فی الإسلام.

الجواب :إن مورد البحث فی هذه المسأله ليس هو وجوب الرجوع إلی الأعلم فی المسائل المتفق عليها بين الأعلم والعالم، ففی مورد المسائل الاتفاقيه يجوز الرجوع إلی الأعلم والعالم علی سواء، فإنّ قول العالم بمقتضی

اطلاق أدله حجيّه الفتوی حجّه بنفسه أو من باب أن قول الأعلم حجّه وأنّه ينطبق علی فتوی العالم أيضاً بلحاظ أنّ فتوی العالم مصداق الحجّه لأنّه يتفق مع الأعلم فی هذه المسأله، ولذلک ففی مورد الاتفاق يجوز الرجوع إلی العالم ولاخصوصيه لقول الأعلم.

وكذلک فی مورد أن يتمكن المقلد من تحصيل الأعلم، ولكن فی الموارد التی لايمكن تحصيل الأعلم ويكون حرجياً علی المكلّف فهذا المورد أيضاً خارج عن البحث حيث تكون وظيفه المقلد هنا إما الاحتياط أو الرجوع إلی العالم.

ويبقی مورد واحد وهو المسائل خلافيه بين العالم والأعلم وفی هذه الصوره يجب الرجوع إلی الأعلم، وهذه المسائل قليله ولا تستلزم الحرج علی المكلّف.

النتيجه :إنّه بمقتضی سيره العقلاء يجب الرجوع إلی الأعلم إلاّ أن يستلزم الحرج علی المكلّف أو يكون قول العالم مطابقاً للاحتياط.

الملازمه بين القضاء والإفتاء:

الوجه الآخر الذى استدل به على وجوب تقليد الأعلم، الملازمه بين القضاء والإفتاء، ففى مورد الاختلاف فى القضاء يجب الرجوع إلى القاضى الأعلم، لأنّ القضاء يهتم بموارد الفروج والدماء والنواميس الناس وحقوق الأفراد، وديدن الشارع الاهتمام والاحتياط فى هذه الموارد حيث يجب الرجوع فيها إلى القاضى الأعلم، وهناك ملازمه بين الرجوع إلى الأعلم فى باب القضاء والرجوع إلى الأعلم فى باب الإفتاء والنتيجه أنّه يثبت من هذه الملازمه ترجيح قول الأعلم.

الجواب :إنّ دعوى الملازمه ممنوع، لأنّ الحكم الاصطلاحى فى القضاء يختلف عنه فى باب الفتوى، ففى باب القضاء يمكن أن يرجع مجتهد إلى مجتهد آخر ويعمل بفتواه وقضاءه. وأمّا فى باب الفتوى فالمجتهد لا يحقّ الرجوع إلى فتوى مجتهدآخر وتقليده، ونفس هذا التفاوت يأتى فى عدم إمكان تسريه جواز الحكم فى موردالقضاء إلى باب الإفتاء، هذا أولاً.

ثانياً :فى باب القضاء لا تجوز مخالفه حكم الحاكم حتّى بالنسبه للمجتهد، لأنّ مخالفه الحكم فى القضاء يتنافى مع حكمه القضاء التى تهدف لفصل النزاع والخصومه بين المتخاصمين، فإذا كانت المخالفه جائزه فليس بالإمكان فصل الخصومه، خلافاً لباب الفتوى حيث يجوز للمجتهد مخالفه فتوى مجتهد آخر.

ثالثاً :فى باب القضاء القاضى ينشىء الحكم سواءً فى الشبهات الحكميه وتطبيقها على الموارد الجزئيه أم فى الشبهات الموضوعيه حيث يحكم بأنّ هذاالبستان ملك لزيد وهذه الدار ملك لعمرو، خلافاً للفتوى التى هى عباره عن

إخبار عن الحكم الإلهى، فالمجتهد يخبر عن الحكم الإلهى الشرعى بأنّ هذا واجب أو حرام أو مكروه أو مستحب أو مباح طبقاً للحجّه التى استنبطها من النصوص ولا

ينشىء الحكم.

رابعاً :إنّ المناط فى باب الفتوى يختلف عن المناط فى باب القضاء، فالمناط والحكمه فى باب القضاء هو فصل النزاع والخصومه، ولذلك لا يجوز للقاضى فى باب القضاء الاحتياط فى الحكم، وكذلك لا يجوز له التخيير فى مقام القضاوه،

لأنّ الاحتياط والتخيير فى مورد القضاوه مخالف للحكمه من القضاء وهى قطع النزاع، فالاحتياط والتخيير يوجبان

استمرار النزاع والخصومه، وهذا على خلاف باب الإفتاء ففى مورد الفتوى يمكن للمجتهد الاحتياط فى الحكم الإلهى أو القول بالتخيير، والمناط فى باب الاختيار وهو أيضا حكم إلهى مستندا بالحجّه.

خامساً :على فرض القول فى مقبوله عمر بن حنظله بسرايه الحكم للأعلم من باب القضاء إلى باب الإفتاء ومعلوم أن مورد الروايه ناظر إلى المنازعه فى مورد

الدين والميراث حيث يقول الإمام : خذّ بقول أعدلهما وأفقههما، فعلى فرض إمكان التعدى وتسريه الحكم إلى سائر موارد القضاء وأنّ الرجوع إلى الأعلم فى القضاء هو المرجح سواءً كان القضاء فى مورد الروايه وهو مسأله الدين

والميراث أو فى غيرهـا من الموارد الاُخرى، ولكن لاـ يجوز تسريه الحكم هنـا من بـاب القضـاء إلى بـاب الإفتـاء، لأنّه لا توجد ملازمه بين القضاء والفتوى لاعرفاً ولا شرعاً ولا عقلاً.

الوجه الآـخر الـذى اسـتدل به على ترجيـح قول الأعلم هو أنّ روايه عمر بن حنظله وردت فى مقام بيان الفتويين المتخلفين حيث يقول الإمام عليه السـلام فى تشـخيص الوظيفه فى الفتويين المختلفين : خـذّ بأعدلهما وأفقههما، وعندما يكون قول الأعلم مرجح فى مورد اختلاف الفتوى فإنّه سيكون هو المتعيّن والحجّه.

النتيجه :إنّ المسـتفاد من مقبوله عمر بن حنظله أن موردهـا هو مورد الفتوى فيمـا لو كـانت هنـاك فتوييـان مختلفتان لا فى مورد القضـاء، وعنـدما يكون مورد الروايه هو الفتويين المختلفين فإنّ الإمام يأمر الراوى بأن يأخـذ بقول الأعلم والأفقه، وحينئـذٍ يرجح قول الأعلم فى مقام تعارض الفتوى مع العالم.

وبيان ذلك :أن هذا الوجه من الاستدلال يمكن تصويره على ثلاثه أنحاء :

١ – إن المترافعين عندما يتنازعان فى الدين والميراث يرجعون إلى حاكمين وكلّ واحد من هذين الحاكمين يحكم بحكم معيّن فى المسأله.

٢ – يحتمل رجوعهما إلى حاكمين أحدهما يحكم بشىء والآخر يعينه على ذلك الحكم.

٣ – أن يحكم أحدهما بحكم معين ويكون حكم الآخر ناظراً للحكم الأوّل ولا يعمل على تخطئته.

إن حمـل الروايه على القسم الأـوّل بحيث يكون رجوع المترافعين إلى حاكمين يحكم كلّ واحـد منهما بحكم معيّن يختلف عن الآخر هو حمل على الفرد النادر حيث يقال

أنّ المراد من الروايه هـو ذلـك الفرد النـادر الـذى يكون فيه حكمـان مختلفـان،وتبقى الاحتمالاـت الاُـخرى على حالهـا، فحينئذٍ سيكون موضوع الروايه قهرااًلرجوع فى فتوى المترافعين إلى أعدلهما وأفقههما.

النـتيجه :أن مـورد الروايه هو الرجوع إلى فتوى الأـعلم لاـ الرجوع إلى الحكم الاصـطلاحى فى بـاب القضـاء، ولكن هـذا البيـان خلاف ظاهر الروايه حيث إنّ الروايه ظاهره فى الحكم الاصطلاحى فى باب القضاء لأنّه:

أوّلاًـ :وردت فى الروايه كلمه المترافعين، وهـذان يرجعـان إلى رجـل وحـاكم يصـدرحكماً مختلفاً فى هـذا المورد، فالترافع إنّما يكون فى بـاب القضـاء لاـ فى بـاب الفتوى، فـالروايه تقول : أنّ المـترافعين يترافعـان إلى حـاكمين وعليهمـا الرجوع إلى افقههما وأعدلهما، والمرافعه غير معقوله فى باب الفتوى للمقلد.

ثانياً :إنّ الإمام عليه السلام فى هذه الروايه يقول : عليهما الرجوع إلى رجل نظر إلى حلالنا وحرامنا فإنى قد جعلته عليكم حاكماً، أى أنّ الإمام عليه السلام فى هذا المورد جعل ونصب حاكماً فى باب القضاء ومثل هذا الجعل

والنصب لاـ يكون فى بـاب الفتوى لأنّ الفتوى لا تحتاج إلى جعل ونصب فكلّ عالم يجب عليه أن يعمل بوظيفته الشـرعيه ويبين للناس مسائل الدين وأحكامه سواءً

راجعه شخص أم لا، وعليه فالمراد من الحكم فى الروايه هو الحكم الاصطلاحى فى باب القضاء.

وطبعاً سـبق وأن أشـرنا إلى إمكان اسـتفاده اطلاق الروايه فى المقام من ترك الإمام عليه السـلام للتفصـيل، وهنا يـدور الأمر بين التعيين والتخيير وأيضابين معلوم الحجيّه ومشكوك الحجيّه فقول الأعلم معلوم الحجيّه وقول العالم مع

وجود الأعلم مشـكوك الحجيّه، فالعقل يحكم بترجيح معلوم الحجيّه، وكذلك على المشهور يمكن التمسك باطلاق روايه عمر بن حنظله فى شـموله لترجيـح الأـعلميه فى بـاب القضاء وفى باب الإفتاء أيضاً، وعليه فالواجب تقليـد الأعلم وترجيـح قوله بهـذه الوجوه الخمسه المذكوره.

وسيأتى فى البحوث اللاحقه إن شاء اللّه كلام القائلين بعدم وجوب تقليد الأعلم.

عدم اشتراط الأعلميه:

بالنسـبه للمسائـل المتفق عليهـا فإنّه يجوز تقليـد العالم مع وجود الأعلم، وهـذاممّا لا مناقشه فيه، إنّما الكلام فى المسائل الخلافيه فقد استدلّوا لعدم اشتراط الأعمليه بوجوه.

الوجه الأوّل :استـدل لـذلك باطلاق أدله جواز التقليـد حيث تدلُّ على حجيّه رأى الفقيه مطلقاً من قبيل آيه النفر : «فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى الدِّينِ»(١)

وهكذا ما ورد فى الروايات من الأمر بجواز أخذ معالم الدين من يونس بن عبدالرحمن وزكريا بن آدم، وهكذا سائر أدله التقليد حيث تدلُّ على جواز تقليدالفقيه مطلقاً ولم يرد قيد فى هذه الأدله باشتراط أن يكون الفقيه أعلم من الآخرين أو بشرط أن تكون الفتـاوى متسـاويه وغير مخـالفه لفتوى الآـخرين، فمثـل هـذه القيود لم ترد فى لسـان أدله جواز تقليـد الفقيه، ومقتضـى الاطلاـق جوازالرجوع إلى كل من الأعلم وغيره، لأنّه ينطبق على كلّ واحد منهم عنوان الفقيه.

نقد ومناقشه:

ويمكن المناقشه فى هذا الوجه بما يلى:

أوّلاًـ : إنّ حجيّه أدله الفتوى لاـ تشـمل الفتاوى المتعارضه لأنّ ذلك يوءدى إلى الجمع بين الضـدين، ولا يمكن أن يأمر الشارع بالتعبد بحكمين مختلفين فى موردواحد. والتعبد بأحدهما ترجيح بلا مرجح، والتعبد بأحدهما لا بعينه لا وجود

خارجى له.

ثانيـاً :ما ورد فى كلمات المرحوم الكمبانى الـذى أورد على هـذا الاطلاق أن نقل الفتاوى فى زمان الأئمّه عليهم السـلام يختلف

عن زمان الغيبه، فالأدله والروايات التی تقرر وجوب أخذ معالم الدين من يونس بن عبدالرحمن ومن زكريا

بن آدم تـدلُّ علی أنّ الراوی فی زمـان حضور الأئمّه عليهم السـلام كان يفتی الناس بكلام الإمام وينقل إليهم ما قاله الإمام عليه السلام ،

ص: ۱۴۳

۱- سوره التوبه : الآيه ۱۲۲.

حیث یقول الإمام لزراره ومحمّد بن مسلم وأبان بن تغلب : إفت للناس، أی بیّن لهم الحکم الذی ذکره الإمام فی الروایه لا أن یستنبط الراوی الحکم الشرعی من الروایه ویبینه للناس، إذن فجواز الإفتاء فی هذه الروایات یختصّ بزمان حضور الأئمّه، وبیان کلام الإمام للناس ولا یشمل فتوی المجتهد فی زمان الغیبه.

ولکن یمکن القول أن هذا الکلام غیر تام وأنّ القول باختصاص الفتوی فی زمان حضور الإمام خلاف للمعنی اللغوی والعرفی للإفتاء، فالإفتاء فی اللغه عباره

عن بیان المسائل المشکله للناس سواءً کان المفتی ینقل الروایه أو ینقل نظره ورأیه الشخصی، لأنّ الأحکام الشرعیه قد جعلت بعنوان القضیه الحقیقیه، فالإمام یأمر أبان بن تغلب : اجلس فی المدینه وإفت الناس، وهذا المضمون عام ویشمل الفتوی بمضمون الروایه أو الفتوی بأدوات الاستنباط والرأی.

وهکذا بالنسبه لآیه النفر حیث إنّ مضمونها عام ویقرر وجوب الإنذار علی المنذر بعد التفقه، وهذا المعنی یشمل الإنذار علی شکل نقل الروایه أوالإنذار علی شکل نقل الرأی والاستنباط، غایه الأمر أنّ المشکل هنا ماورد فی

صحیحه أبی عبیده حیث یقول الإمام علیه السلام : «من أفتی الناس بغیر علم ولا هدی من اللّه لعنته اللّه ملائکه الرحمه وملائکه العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتیاه»(۱) .

فهذه القضیه وردت بنحو عام وأن کلّ من یفت الناس بدون علم وبدون هدی من اللّه فإنّه یستحق لعنه اللّه، وهذه الفتوی لا تختص بنقل الروایه.

النتیجه :إنّ إشکال المرحوم الکمبانی علی اطلاق أدله جواز التقلید غیر وارد.

الوجه الثانی :وقد استدل علی المطلوب باطلاق الأفراد فی هذه الروایات حیث ورد الأمر بالافتاء للناس، فحتّی لو قلنا بأنّ الروایات لا یوجد فیها اطلاق أحوالی فی بیان کیفیه الروایه وکیفیه النظر والاستنباط، ولکن هناک اطلاق

افرادی فی هذه الروایه، فبمقتضی أصاله البیان وقول الإمام علیه السلام فی هذه الروایه : إفت للناس، فإنّ هذا الأمر یشمل جمیع أفراد المفتی أعمّ من الأعلم والعالم.

الجواب :إذا کانت أصاله البیان تقتضی شمول الاطلاق لجمیع أفراد العالم،فإنّها من جهه الاطلاق الاحوالی تقتضی أیضاً شمول جمیع الحالات، لأنّ الاطلاق الاحوالی تابع للاطلاق الافرادی، إذن فالاطلاق بهذه الکیفیه أی الاطلاق

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۹ الباب من أبواب صفات القاضی، ح ۱.

الافرادی غیر تام، هذا أولاً.

وثانیاً :إذا کان قول العالم وقول الأعلم حجّه فی مورد الاختلاف فإنّ ذلک یستلزم اجتماع النقیضین، ولو قلنا بشموله لأحدهما فإنّه ترجیح بلا مرجح،وکذلک أحدهما لا بعینه فإنّه لا وجود خارجی له، وعلیه فإنّ شمول أدله حجیّه الفتوی لقول العالم یلزم منه سقوط حجیّه قول العالم، لأنّه یستلزم اجتماع النقیضین وهو محال.

ولکن یجب التأمل فی کیفیه حجیّه الاماره والفتوی، فهل أنّ حجیّه الاماره والفتوی علی نحو الطریقیه والکاشفیه عن الواقع، أو علی نحو السببیه ؟ فعلی مسلک السببیه یکون کلّ طریق منهما واجدا للملاک فطریق فتوی العالم واجد

للمالک والمصلحه وکذلک طریق فتوی الأعلم، وعلیه فلا مانع من شمول الأدله لکلّ منهما لأنّ کلّ واحد من الفتویین

واجد للملاک، إذن فمن حیث المقتضی والملاک فإنّ کلّ واحد من الفتویین المختلفین یملک الحجیّه، وحینئذٍ إذا کانت فتوی الأعلم تتضمن الملاک فإنّهامرجحه، وإلاّ فإنّ اقتضاء الحجیّه یشمل کلا الفتویین علی نحو سواء، وبالتالی یصل الأمر إلی التخییر.

وعلی هذا الأساس فعلی مسلک طریقیه الامارتین والفتویین یحصل هناک تمانع بلحاظ أصل حجیّه الفتوی والاماره أو تمانع بلحاظ اطلاق حجیّه الاماره والفتوی، والتمانع لیس بلحاظ أصل اقتضاء حجیّه فتوی العالم وفتوی الأعلم فکلّ منهما فی الجمله یقتضی الحجیّه علی أساس أدله حجیّه الفتوی، إنّما المحذوروالتمانع فی اطلاق حجیّه کلّ منهما فإنّ اطلاق الحجیّه فی کلّ منهما ینفی حجیّه

الآخر فی مورد الاختلاف، والتعبد باطلاق کلّ واحد منهما یعنی التعبدبالمتناقضین وهو محال، وحینئذٍ فمقتضی القاعده التخییر، النتیجه أنّه فی مورداختلاف حجیّه قول العالم والأعلم یکون الحکم هو التخییر.

دلیل الإنسداد:

الوجه الثالث :علی جواز تقلید العالم وعدم اشتراط الأعلمیه، دلیل الإنسدادحیث تمسک به المیرزا القمی علی أساس أنّ باب العلم والاجتهاد فی المسائل

الشرعیه مسدود للعامی، والاحتیاط بدوره یفضی إلی الحرج، وحینئذٍ فالمتعین علی العامی تبعیه قول الفقیه مطلقا سواءً حصل الظنّ الإنسدادی للمقلد بالحکم

الشرعی من فتوی العالم أو من فتوی الأعلم.

الجواب : أوّلاً :إنّ هذا المبنی فی الإنسداد فی المسائل الشرعیه باطل، لأنّ باب الاجتهاد مفتوح والاحتیاط لا یستدعی الوقوع فی الحرج.

ثانیاً :إنّ أدله جواز التقلید لا تنحصر بدلیل الإنسداد، فالآیات والروایات وسیره العقلاء غیر المردوعه تدلُّ علی جواز التقلید فی المسائل الشرعیه.

ثالثاً :علی فرض تمامیه دلیل الإنسداد فی المقام فإنما یصحّ التمسک به فیما

ص: ۱۴۵

إذا لم يحصل للمقلد التردد والشك في حجيّه قول العالم مع وجود قول الأعلم،فمع وجود قول الأعلم يكون هو الحجّه المتعيّنه ولا أقل من احتمال أن يكون قوله حجّه تعيينيه، ومع وجود الحجّه التعيينيه لا وجه للقول بالانسداد.

سيره المتشرعه:

الوجه الرابع :الذي استدل به على حجيّه قول العالم، سيره المتشرعه،فالمتشرعه يرجعون في المسائل التي لا يعلمون بها إلى العالم وهذا الرجوع غير مشروط بأن يكون هذا العالم أعلم من الآخرين، فالمتشرعه يرجعون إلى

الفقيه في هذه المسائل على الاطلاق.

الجواب :إنّ سيره المتشرعه لا تخرج عن حالتين : إمّا أن تكون هذه السيره هي سيره العقلاء نفسها أو أن تكون هذه السيره للمتشرعه دليلاً مستقلاً، فإذا

قلنا بإنها دليل مستقل فيحتاج ذلك إلى إثبات ولا يوجد دليل لاثبات هذاالمعنى، لأنّ عمل المتشرعه يستند إلى حيثيتهم العقلائيه وتقدّم أنّ سيره العقلاء في مورد اختلاف العالم والأعلم في الفتوى أنهم لا يرجعون إلى العالم مع وجود الأعلم بل بالعكس، فالعقلاء يرجعون في هذا المورد إلى الأعلم تعييناً، أو أنّ سيره العقلاء لا تشمل أساساً موردالتعارض. وعليه فلا يمكن التمسك بسيره العقلاء لجواز تقليد العالم في موردالاختلاف مع قول الأعلم.

الوجه الخامس :الذي استدل به على جواز تقليد العالم، نفي الحرج، لأنّ تشخيص الأعلم حرجي لعامه الناس والحرج منفي في الإسلام، ولذلك يجوز تقليد العالم.

بيان ذلك :في مورد تشخيص الأعلم تاره تكون الشبهه مفهوميه والاستفهام عن معنى الأعلم، وتاره اُخرى تكون الشبهه مصداقيه أي من هو الأعلم ؟

وتشخيص مصداق الأعلميه يتضمن الحرج للعامي والحرج منفي في الإسلام، ولذلك فالعامي مخيّر بين تقليد العالم والأعلم.

الجواب :إنّ الأعلميّه في كلّ فن من الفنون تقتضي أمرين:

أحدها:أن يكون العالم محيطاً بكبريات المسائل ويملك دقّه النظر في القواعدوالكبريات من المسائل.

الثاني :أن يعمل على تطبيق الكبريات والقواعد على مصاديقها، مثلاً الطبيب الحاذق هو الشخص الذي لديه علم بكبريات مسائل الطبّ من القوانين والقواعدوالأدويه والتغذيه، ثمّ يتحرك على مستوى تطبيق هذه الكبريات على مصاديقهاومعرفه أن هذا الدواء من مصاديق تلك الكبرى في العلاج، ويعلم بالتالي هل أنّ هذا المرض من مصاديق تلك الكبريات في المسائل الطبيه أو لا.

وهكذا بالنسبه للفقيه في المسائل الشرعيه فيجب عليه أن يعلم بقواعد علم الاُصول وما هي قاعده الترتب مثلاً، وقاعده التزاحم والتعارض، وقاعده لا ضررولا حرج، وقاعده التجاوز والفراغ، ودوران الأمر بين

المحذورين وبين المتباينين وهكذا فى قواعد باب العبادات والمعاملات والعقودوالايقاعات، ثمّ يتحرك على مستوى تطبيق تلك القواعد الكليه الاستنباطيه على مواردها ومصاديقها وهل أنّ هذا المورد مثلاً من مصاديق قاعده الترتب أو لا،وهل أنّ هذا المورد من موارد قاعده لا ضرر أو لا ؟

إذن فمفهوم الأعلم واضح وأنّه مركب من هاتين الجهتين، أحدهما : معرفه كبريات المسائل الاُصوليه والفقهيه، والثانيه تطبيق تلك الكبريات والقواعد على مصاديقها ومواردها الجزئيه. وحينئذٍ فإذا كان العامى فى مفهوم الأعلم مجتهداًوكان يعلم بأنّ مفهوم الأعلميه مركب من هذين الأمرين فحينئذٍ لا يكون معرفه الأعلم حرجياً عليه، لأنّه يعرف معنى الأعلم وأنّه مركب من هاتين الجهتين،

وأمّا الأشخاص السذج والبسطاء فمن العسير عليهم فهم مفهوم الأعلم، وحينئذٍيمكنهم تقليد الآخرين فى هذه المسأله والسوءال من البيّنه وأهل الخبره عن

معنى الأعلم إذن فتعيين معنى الأعلم ليس بحرجى عليهم.

وأمّا فى مقام تطبيق معنى الأعلم على مصداقه ومن هو الأعلم ؟ فإنّ عين تطبيق معنى المجتهد على مصداقه ومن هو المجتهد والخبير حتّى يمكن الرجوع إليه ومن هو الذى يملك إحاطه بالمسائل الشرعيه أو لا يملك، ففى هذه المورد يتمكن العامى من تشخيص المجتهد من خلال السوءال وبالاستعانه بالبيّنه وبواسطه الرجوع إلى أهل الخبره وسوءالهم : هل أنّ زيداً أو عمرا يملكون قدره تطبيق

الكبريات واستنباط المسائل الشرعيه أم لا ؟ فإنّ تشخيص المجتهد سيكون أمراًيسيراً مع الواسطه ولايكون هناک حرج على العامى لتشخيص مصداق الأعلم أيضاً من خلال السوءال من أهل الخبره والبيّنه.

وعلى فرض وجود حرج وأصل فإنّ قاعده نفى الحرج تنفى الحرج الشخصى والجزئى لا النوعى والكلى، وحينئذٍ إذا كان تشخيص الأعلم حرجياً عليه فإنّ هذا الحرج منفى

عنه، وعلى من لا يكون تشخيص الأعلم حرجياً عليه يبقى الوجوب على حاله، وعليه فهذا الوجه مخدوش أيضاً وغير تام.

الخلاصه:استدلّوا لإثبات جواز الرجوع إلى قول العالم فى مقابل الأعلم بوجوه خمسه:

١ – اطلاقات الأدله.

٢ – دلاله الروايات على أنّه مع وجود الإمام المعصوم عليه السلام الذى هو أعلم ما فى الكون يجوز الرجوع إلى فتوى الأصحاب (زراره، محمّد بن مسلم،زكريا بن آدم، يونس بن عبدالرحمن) ولذلک يجوز الرجوع إلى قول العالم مع وجود الفقيه الأعلم.

٣ – سيره المتشرعه حيث يرجعون إلى العالم مع وجود الأعلم فى المسأله.

۴ - دليل الإنسداد.

۵ - دليل نفى العسر والحرج.

ص: ۱۴۷

ولكن تقـدّم أنّ جميع هـذه الوجوه محل نقـد ومناقشه، ويكفى نفس بطلا تلك الوجوه لإثبات عـدم جواز تقليد العالم فى مورد الخلاف مع قول الأعلم.

الأصل العملى:

وقـد رأينا أن أدله الطرفين غير تامه والأدله اللفظيه من الآيات والروايات لا تـدلُّ بوضوح على تماميه مدّعى الطرفين، فحينئذٍ فإنّ مقتضى القاعده هو الرجوع إلى الأصل العملى، ففى دوران الأمر بين التعيين والتخيير هل ترجح أصاله

التعيين أم لا ـ؟ وهـل أنّ مقتضـى الأصـل العقلى والعملى فى المقام هو تعيين حجيّه قول الأعلم أم لا ؟ وتفصـيل الكلام فى هـذا البحث سيأتى إن شاء اللّه.

وقـد تبيّن أن اطلاـق الأـدله اللفظيه كتاباً وسنّه لا ـ يـدلّ على تعيين وجوب تقليـدالأعلم فى مورد الاختلاـف مع قول العالم، لأنّ شمول هذه الأدله مورد اختلاف بين العلماء وأنّها متعارضه فيما بينها والتعبد بالجمع بين الضدين والنقيضين

محال، وفى صوره القول بتضاد الأحكام الخمسه والقول بأنّ هـذه الأحكام اُموراعتباريه فلا اسـتحاله فى الجمع بين المختلفين فى مورد واحد، ولكن الاسـتحاله فى مقام العمل والامتثال عقلاً فلا يمكن للمكلّف أن يمتثل تكليفين متناقضـين فى مورد واحد فى آن واحد.

وهكذا بالنسـبه لاطلاق أدله وجوب تقليد العالم فى مورد الاختلاف فإنّ هذاالاطلاق غير تام، السؤال إذن: ما هو مقتضـى الأصل العملى فى هذا المورد ؟

وكيف يمكن تصوير الحجيّه فى مورد دوران الأمر بين التعيين والتخيير ؟

الجواب :إنّ دوران الأمر بين التعيين والتخيير فى الحجيّه يمكن تصويره على ثلاثه أنحاء :

١ – دوران الأمر بين الحجّه التعيينيه والتخييريه فى مقام الامتثال.

٢ – دوران الأمر بين التعيين والتخيير فى مقام الجعل والثبوت، وهذا بدوره ينقسم إلى قسمين :

تـاره يكون دوران الأـمر بين التعيين والتخيير فى مقـام جعل الأحكام الواقعيه،وتاره اُخرى يكون دوران الأمر بين التعيين والتخيير فى مقام جعل الأحكام الظاهريه.

أمّـا فى مقـام الامتثـال فـإنّ الحجّه التعيينيه تقـدّم على الحجّه التخييريه لأنّ أصل التكليف مسـلم فى مقام الامتثال بمقتضـى العلم الاجمـالى بالتكليف، ولايوجـد شك فى التكليف وإنما الشك فى الامتثال، فهنا مورد أصاله الاشـتغال لامورد أصاله البراءه، لأنّ كلا الفتويين فى مقام الامتثال واجدان للملاک،وحينئذٍ يكون المورد من موارد قاعده باب التزاحم، غايه الأمر أنّ المكلّف غير

قادر على امتثال كلا الفتويين فى آن واحد، وحينئذٍ إذا أتى المكلّف بغير

محتمـل الأـهميّه وامتثل قول العالم، ففى صوره الخطأ لا يرى العقل هـذا الاتيان معـذراً لـدى المولى، لأنّ المكلّف ترک محتمل الأهميّه وهو قول الأعلم، ومع وجودمحتمل الأهميّه فإنّ امتثال غير محتمل الأهميّه لا يكون معذراً للمكلّف.

ولكن لو انعكس الحـال وأتى المكلّف بمحتمـل الأهميّه واتفق خطأه فإنّ العقل يرى فى هـذا الامتثال معـذراً للمكلّف، لأنّه أتى بالأـهم ولاـ شـک أنّ العقـل يرى أنّ الأهم مقـدم على المهم ويرى أنّه معـذر فى صوره الخطأ، وبلحاظ لسان الخطاب أيضاً فإنّ إمتثل المكلّف غير الأهم فسوف يبقى سـقوط دليل الأهـم مشـكوكاً لاحتمال تعيين الأهم فى مقام الامتثال، وأمّابالعكس إذا أتى بالأهم وترک المهم فإنّ سـقوط دليل المهم بالاتيان بالأهم سيكون قطعياً، لأنّ اطلاق حجيّه قول الأعلم حاكم على اطلاق حجيّه قول العالم وغير الأهم لأجل احتمال الأعلميه.

النتيجه :فى مقام دوران الأمر بين مقطوع الامتثال ومشـكوک الامتثال لا شکّ فى تقـدّم مقطوع الامتثال على مشـكوک الامتثال، لأنّه مع الاتيان بالأهم لا يبقى

وجه للإتيان بالمهم وليس المهم فعليه.

أمّـا فى صوره دوران الأـمر بين التعيين والتخيير فى مقـام الجعـل والثبوت للأحكـام الواقعيه فهـذا المورد خـارج عن البحث، لأنّ البحث فى مقام جعل وثبوت الحكم عند الشک فى الأحكام الظاهريه وهل جعلت الحجيّه لقول العالم مع وجودقول الأعلم أم لا ؟ وهل أنّ قول الأعلم حجّه تعيينيه؟ فمقتضى الأصل العملى هنا تعيين الحجيّه أو التخيير .

الجواب :إنّ مقتضى القاعده عقلًا أصاله التعيين بالوجه المتقدّم.

وذهب بعض إلى الحاق مورد دوران الأمر بين حجيّه قول الأعلم والعالم بـدوران الأمر بين المحذورين، مثلًا إذا دلّت روايه على وجوب صلاه الجمعه فى زمان الغيبه ودلت روايه اُخرى على حرمه صلاه الجمعه فى زمان الغيبه أى أنّها

اشترطت فى وجوب صـلاه الجمعه حضور المعصوم، فأحـد الروايتين حجّه والاُخرى ليست بحجّه، غايه الأمر اشـتبه علينا الحكم، فهنـا مورد دوران الأـمر بين الحجّه واللا حجّه، وفى المقام على فرض أن لا يكون لـدينا دليل على حجيّه قول الأعلم على التعيين فـإنّ مقتضـى الأصل التوقف والاحتياط، ولكن الإجماع قام على خلاف الاحتياط، فعنـدما لا يكون الاحتياط ممكناً لعـدم إمكان أن تكون كلتا

الروايـتين حجّه فحينئـذٍ تكون أحـدهما حجّه والاُـخرى لاـ حجّه وعلى المبنى فـإنّ الأصـل فى دوران الأـمر بين المحـذورين هو التخيير.

الجواب : أوّلاًـعلى فرض عـدم امكان الاحتياط فى المقام بعـد تعارض الـدليلين نصل إلى التساقط، ومع ذلک لا يمكن الحكم بالتخيير لأنّ الروايه صادره عن المعصوم وأحدهما متعينه الحجيّه والاُخرى غير حجّه تعييناً، غايه الأمر اشتبه

الحال علينا فى أيّهما حجّه تعيينيه، فهنا ما هو ملاک الحكم بالتخيير ؟ لأنّ التخيير إنّما يكون فى مورد أن يكون كلّ من الدليلين يقتضى الحجيّه، وفى المقام لا يوجد هذا الملاک لأنّ أحدهما حجّه تعييناً والآخر غير حجّه تعييناً،

وغير الحجّه لا يقتضى الحجيّه.

ثانياً :عندما لا يكون الاحتياط ممكناً فى المقام فمن عدم إمكان الاحتياط نكشف هل أنّه فى الواقع جعلت الحجيّه التعيينيه لقول الأعلم، أو الحجّه التخييريه ؟ ونفس هذا الاحتمال يكفى فى عدم اندراج المقام فى الموارد التى

تشتبه فيها الحجّه مع عدم الحجّه لأنّ احتمال الحجّه التخييريه وارد فى موردقول العالم أيضاً.

ثالثاً :إنّ الحاق المقام بدوران الأمر بين المحذورين أخصّ من المدّعى، لأنّ تعارض قول العالم مع قول الأعلم لا يندرج فى خصوص دوران الأمر بين المحذورين حتّى يمكن جريان القاعده فى المقام، مثلًا إذا افتى أحد المجتهدين

بوجوب ثلاث تسبيحات فى الصلاه والآخر بكفايه تسبيحه واحده فى الصلاه، فهنالا يوجد دوران الأمر بين المحذورين حيث يمكن العمل بالاحتياط.

تنافى الاطلاقين:

يمكن القول فى مورد اختلاف قول الأعلم والعالم أن قول الأعلم متعين الحجيّه لوجود تضاد بين الفتويين وأدله حجيّه الفتوى لا تشمل هذاالمورد لأنّه من باب الجمع بين الضدين ولا يمكن أن يأمر المولى بالتعبدبالمتناقضين، فهل أن هذا التضاد بينهما ظهر من أصل حجيّه الفتويين أو أنّ

التضاد والتعارض نشأ من اطلاقهما ؟

لا شك ولا ريب فى أنّ هذا التعارض ليس فى أصل حجتيهما فأصل حجيّه قول الأعلم لا يتعارض مع أصل حجيّه قول العالم، والدليل على عدم وجود التعارض بينهما فى

أصل الحجيّه أنّه إذا جعل المولى الحجيّه لأحدهما مشروط بعدم الأخذ بالآخر فلامانع من ذلك. إذن فالتعارض إنّما يكون فى اطلاق حجيّه قول الأعلم واطلاق حجيّه قول العالم لا فى أصل حجتيهما، وثبوت اطلاق قول الأعلم مشكوك فى مقام التعارض، ومع الشك فى سقوطه فالأصل عدم سقوط الحجيّه.

النتيجه : أوّلاً فى مقام أصاله الاطلاق يكون قول الأعلم حاكماً على اطلاق حجيّه قول العالم لأجل احتمال الأعلميه، ولا يوجد دليل على رفع هذه الحاكميه.

ثانياً :إن مقتضى العلم الإجمالى بالتكليف الإلهى لدى المكلّف اشتغال الذمّه اليقينى وذلك يقتضى فراغ الذمّه اليقينى من تكليف المولى، والعمل بقول العالم فى المقام لا يقتضى فراغ الذمّه يقيناً بل هو مشكوك الفراغ للذمّه من التكليف الإلهى مع الشك فى الفراغ ليس للمكلّف عذر للواقع وبينما يكون العمل بقول الأعلم مفرغ للذمّه يقيناً.

إن قلت :ينبغى التخيير، لأنّ ما هو غير جائز ترك قول الأعلم وترك العمل بقول العالم، لأنّ ترك كلا القولين يوءدى إلى الوقوع فى المخالفه القطعيه ويستلزمالعقاب، وأمّا فى خصوص ان تكون موافقه قول الأعلم واجبه فلا دليل لدينا على التعيين،

ومع الشک فی ذلک تجری البراءه، ولذلک

ص: ۱۵۰

فإنّ مقتضى القاعده التخيير.

الجواب :إنّ الغرض فى مقـام التكليف ليس تحصـيل وتنجيز الواقع بحيث إنّ كـلّ واحـد محتمل المنجزيه ويأتى به المكلّف فله وجه، الغرض أن يتحرك المكلّف فى مقـام امتثال التكليف ليكون معـذراً له فى الواقع، لأنّ الواقع وبمقتضـى العلم الاجمالى فى التكليف منجز على المكلّف والخروج من هـذا التكليف واجب، وحينئـذٍفإنّ العمـل بقول العالم لا يسـتدعى فراغ الـذمّه يقيناً بل يشك فى فراغ الذمّه،

ومع الشك فى فراغ الـذمّه فإنّ المكلّف ليس له عذر فى الواقع، وحينئذٍ يتعين العمل بقول الأعلم لتحصـيل العذر فى الواقع، لأنّه أقرب إلى الواقع.

وطبعـاً فهـذا الكلام والجواب محل تأمل وإشـكال، لأنّه أوّلاً :إنّ احتمال التكليف فى مورد قول العالم لا يمكن نفيه، ومع وجود احتمال التكليف فى مورد قول العالم لا يمكن القول بأنّ العمل بقول الأعلم يعتبر عذراً قطعياً.

ثانياً :إنّ الأقربيه للواقع لأحـد الخبرين أو أحـد الفتويين ليس مرجـح فى باب تعارض الخبرين ولا فى باب تعارض الفتويين، لأنّ نفس أقربيه أحدهما للواقع مشكوك وغير متعين، وعلى فرض تعيين أقربيه قول الأعلم فإنّ الأقربيه ليست

بخارجه عن حالين، إمّا أن يكون المراد من ترجيح الأقربيه بشكل مطلق بأن يكون مطلق الأقربيه للواقع مرجح، أو ترجيح الأقربيه بشكل خاصّ ومرتبه مخصوصه من

الأقربيه، وترجيـح مطلق الأقربيه غير معقول لأنّه فى هـذه الصوره فإنّ كلّ خبربالنسـبه لخبر آخر وكلّ فتوى بالنسبه لفتوى اُخرى يحتمل فيها الأقربيه، مثلاً

خبر الثقه أقرب بالنسـبه لخبر الاورع، وخبر الأورع يحتمل أن يكون أقرب بالنسـبه لخبرغير الأورع، والخبر القليل الواسطه يحتمل كونه أقرب بالنسبه للخبر كثيرالواسطه... وهكذا فى باب الفتوى أيضاً.

إذن الأقربيه المطلقه لا يمكن أن تكون مرجحه فى المقام لأنّه يستلزم الإجمال وبالتالى السقوط عن الاعتبار.

أمّا الأقربيه الخاصّه بأن تكون مرتبه خاصّه من الأقربيه راجحه فغير معلوم،يعنى لا يعلم ترجيـح مرتبه خاصّه من الأقربيه وما هى هذه المرتبه الخاصّه ، هل هى الأقربيه بمقدار خمسـين بالمئه، أو الأقربيه باحتمال ستين بالمئه، أوالأقربيه باحتمال مئه بالمئه، فهذا غير معلوم.

النـتيجه :إنّ أقربيه أحـد الخبرين وأحـد الفتويين للواقع لا يمكن أن تكون ملاكـاً للترجيـح مطلقاً لا فى بـاب تعـارض الأخبـار والروايات ولا فى باب تعارض الفتاوى، فيبقى ترجيح قول الأعلم فى مقام التعارض بين اطلاقين ويكون اطلاق

حجيّه قول الأعلم حاكماً على اطلاق حجيّه قول العالم لأجل احتمال الأهميّه فى مورد قول الأعلم.

النتیجه :فی مورد دوران الأـمر بین قول الأـعلم وقول العـالم إذا كـان قول الأـعلم وجـداناً محتمـل الأهمّیه فإنّ اطلاق قول الأعلم حینئذٍ حاكم علی اطلاق قول العالم غیر محتمل الأهمّیه، واطلاق أدله حجّیه قول العالم مقید باطلاق

أدله قول الأـعلم المحتمـل الأـهمّیه، وإذا قلنـا بإمكـان الترتب فی هـذا الموردفحینئـذٍ یزول التنـافی والتعـارض بین اطلاـق الأهم واطلاق المهم، لأنّ اطلاق المهم سیكون مقیداً باطلاق الأهم ویزول التنافی بینهما.

ص: ۱۵۱

وإذا كان كلا القولين متساويين ولم يكن أهم ومهم فيهما، ففى هذه الصوره سيكون الترتب من جانبين ولا يرجح أحدهما على الآخر ويقع التنافى حينئذٍ وهو مورد التخيير.

وفى مورد الاختلاف فإنّ مقتضى الأدله الاجتهاديه تقديم قول الأعلم على قول العالم، حيث إنّ اطلاق أدله حجيّه الفتوى فى مورد الاختلاف لم تقيد قول الأعلم بقيد معين، خلافاً لإطلاق حجيّه قول العالم المقيد فى صوره عدم

مخالفته للأعلم، لأنّه غير محتمل الأهميّه، ومع وجود الدليل الاجتهادى على الترجيح لا يبقى مورد للأصل العملى، وعلى فرض التمسک بالأصل العملى فإنّ

ترجيح قول الأعلم يكون من باب الاحتياط ولا تجرى أصاله البراءه فى المقام لأنّ العمل بقول الأعلم معذر على كلّ حال والعمل بقول العالم مشكوک المعذريه ويحتمل معه العقاب، إلّا فى صوره تطابق قول العالم مع الاحتياط فهنا يكون قول العالم هو المتعين من باب الاحتياط لأنّ العمل بالاحتياط يوجب العلم لدى المكلف بامتثال التكليف لا أن قول العالم هو المتعين من باب الأدله الاجتهاديه.

النتيجه :فى مورد دوران الأمر بين قول العالم وقول الأعلم فى حال الاختلاف يتعين الأخذ بقول الأعلم لاطلاق الأدله الاجتهاديه على ترجيح قول الأعلم بالنسبه لقول العالم بالبيان المتقدّم، واطلاق دليل حجيّه قول الأعلم حاكم

على اطلاق دليل حجيّه قول العالم إلّا أن يكون قول العالم مطابقاً للاحتياط ولذلک يتعين العمل به من باب الاحتياط.

الشک فى المخالفه:

كان البحث فى مورد الشک فى المخالفه حيث يشک المكلّف هل أنّ قول الأعلم يختلف مع قول العالم أم لا ؟ وما هو مقتضى القاعده فى مورد الشک فى المخالفه؟

الجواب :إنّ مقتضى القاعده تعيين حجيّه قول الأعلم عقلاً لأنّ العمل بقول الأعلم يستدعى المعذريه مطلقاً، إلّا فى مورد الشک فى وجود الخلاف بين الفتويين حيث يمكن القول باستصحاب عدم وجود الخلاف بين قول العالم وقول

الأعلم. وعليه لا وجه لتعيين حجيّه قول الأعلم فى مورد عدم الاختلاف، وعندالشک فى ذلک وهل هناک خلاف بين قول الأعلم وقول العالم أم لا ؟ نستصحب عدم الاختلاف، وبالتالى تكون كلا الفتويين متوافقتين فى المسأله، وحينئذٍ يمكن الرجوع فى مورد عدم المخالفه إلى قول العالم بمقتضى الأدله اللفظيه وبمقتضى الأصل العملى والاستصحاب، ومقتضى اطلاقات أدله جواز الفتوى كآيه النفروالروايات الدالّه على رجوع الجاهل إلى العالم والدالّه على وجوب الإنذاروالدالّه على الوجوب التعلم والتعليم على الاطلاق، فهذه الأدله والنصوص لم تقيد رجوع الجاهل إلى العالم بأن يكون العالم أفقه وأعلم من الآخرين،والقدر المتيقن الخارج من هذه المطلقات هو فى صوره العلم باختلاف قول الأعلم مع قول العالم، حيث إنّ أدله حجيّه الفتوى لا تشمل حجيّه كلا الفتويين فى هذا المورد لأنّ ذلک يستلزم الجمع بين المتناقضين والتعبد بالمتناقضين

غير ممكن.

أمّا فی مورد توافق فتوی العالم مع فتوی الأعلم وکذلک مورد الشک فی الاختلاف فیبقی هذا المورد تحت اطلاقات الأدله، إذن فإذا کانت هذه المطلقات تامه فإنّها ستکون حاکمه علی الأصل العقلی والاحتیاط، ولذلک ففی مورد توافق فتوی العالم مع الأعلم یجوز الرجوع لفتوی العالم بمقتضی اطلاقات الأدله.

قد یقال : فی مورد الشک فی المخالفه نشک فی أنّ فتوی العالم مخالفه لفتوی الأعلم أم لا، وهذه شبهه مصداقیه ولا یمکن التمسک بعموم الاطلاق فی مورد الشک فی المخالفه، لأنّه من قبیل التمسک بالعام فی الشبهات المصداقیه لأنّه یحتمل أن تکون کلا الفتویین مخالفتین للواقع ولا یمکن بواسطه التمسک بالاطلاق تعیین المصداق وعدم المخالفه.

بیان ذلک :إنّ اطلاقات الأدله کآیه النفر وآیه السوءال والروایات الوارده فی المقام لا تشمل کلا الفتویین لأنّ ذلک یعنی التعبد بالمتناقضین وهو محال،ولا تشمل أحدهما المعین لأنّه ترجیح بلا مرجح، ولا تشمل أحدهما لا بعینه

لأنّه الفرد المردد لا ـ هویه له ولا ماهیه. وحینئذٍ فإنّ اطلاقات الأدله تخصص بمورد عدم المخالفه، یعنی أن أدله حجیّه الفتوی مطلقه وتشمل حجیّه فتوی الأعلم وحجیّه فتوی العالم، وذلک فی مورد عدم المخالفه بینهما، ومع الشک فی المخالفه نقول أنّه بمقتضی اطلاقات الأدله فإنّ فتوی العالم لا ـ تخالف فتوی الأعلم، وهذا تمسک بالعام فی الشبهات المصداقیه لاثبات عدم المخالفه،والتمسک بالعام فی الشبهات المصداقیه لا یجوز.

الجواب :إذا کان المخصص والمقید لهذا الدلیل العام لفظی، فحینئذٍ لا یجوزالتمسک بالعام فی الشبهات المصداقیه، وأمّا إذا کان المخصص دلیلًا لبیّاً فلامانع من التمسک بالعام فی الشبهات المصداقیه کما هو مسلک صاحب الکفایه.

ولکن یمکن القول علی المبنی أنّ المخصص والمقید یمنح الدلیل المخصص عنواناً،یعنی إذا تمّ تخصیص الدلیل العام وتمّ تقیید الدلیل المطلق فإنّ هذا التخصیص والتقیید یعطی للدلیل العام والدلیل المطلق عنواناً ویعین مراد المولی من :

اکرم العلماء، عندما یقول المولی بعد ذلک : لا تکرم العالم الفاسق، فیتبین أنّ المراد الجدی والنفس الأمری للمولی من أوّل الأمر هو العالم العادل، غایه الأمر أنّ بیان المولی فی قوله : لا تکرم العالم الفاسق، قد تأخر صدوره عن ذلک العام.

إذن عندما یعطی الدلیل المخصص عنواناً بالدلیل العام ویتبیّن من ذلک المرادالجدی للمولی وأنّه کان یقصد من أوّل الأمر العلماء العدول، فحینئذٍ سواءً کان المخصص لفظیاً أم لبیّاً فلا یجوز التمسک بالعام فی الشبهات المصداقیه، لأنّه بعد أن علمنا بأنّ العامّ قد تمّ تخصیصه وأنّ المطلق تمّ تقییده فحینئذٍ یتبیّن أنّ العام أو المطلق لیس هو المراد الجدی للمولی بل المراد الجدی هو المقیدوتبقی الموارد الاُخری غیر مشموله ثبوتاً، لأنّ مورد العام فی الواقع وفی عالم الثبوت إمّا مجملًا أو مطلق أو مقید، ولا یمکن أن یکون مهملًا لا مطلقاً ولامقیّداً، وعندما یأتی الدلیل المخصص فإنّه یعیّن المراد الجدی للمولی فی موردالدلیل العام ویجعله فی دائره الخاصّ (أی العالم العادل)، وعندما یأتی

الدليل المقيّد فإنّه يعيّن المراد الجدى للمولى من ذلك المطلق حيث يقول :

اعتق رقبه موءمنه، فعندما تأتى صفه (موءمنه) فإنّ المراد الجدى للمولى من اطلاق كلمه رقبه يتعيّن فى الرقبه الموءمنه، وعندما نشك فى عنوان العام أوالمطلق هل يصدق على هذا الفرد المشكوك أم لا، فإنّ التمسك بالعام لتعيين المصداق لا يجوز.

وما نحن فيه من هذا القبيل فإن تعيين المصداق فى مورد اختلاف الفتويين هوتمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه، لأنّ اثبات الموضوع والمصداق لا ـ يمكن من خلال الدليل والحكم، إلاّ بأن نقول فى المقام بوجود الأصل الموضوعى وهوالاستصحاب، يعنى أنّ الأصل الموضوعى أن يكون المصداق العام أو مصداق المطلق معيّناً، وعندمايجرى الأصل الموضوعى وهو استصحاب عدم المخالفه فإنّ ذلك يعيّن مصداق الدليل ولا يكون من باب التمسك بالعام فى الشبهات المصداقيه، لأنّ كلا الفتويين أمران حادثان، وعند الشك فى حدوث المخالفه بين الفتويين يمكن استصحاب عدم المخالفه، لأنّه عندما لا يكون هناك أى من هذين المجتهدين ولا تكون هناك أى واحده من الفتويين فى المسأله فإنّه لا يوجد موضوع للمخالفه فى السابق،

وفعلاً عندما ظهرت فتوى المجتهدين نشك فى المخالفه فنستصحب عدم المخالفه الإزليه، وببركه هذا الأصل الموضوعى نحرز عدم المخالفه، وعندما لا تكون هناك مخالفه بين الفتويين تبقى كلا الفتويين تحت عموم واطلاق أدله حجيّه الفتوى، وعندما تكون كلاـ الفتويين أى فتوى الأـعلم وفتوى العالم، باقيه تحت اطلاق أدله حجيّه الفتوى، ففى هذه الصوره يمكن الرجوع لقول العالم.

الأصل الموضوعى واستصحاب العدم الازلى:

إنّ جريان الأصل الموضوعى للاستصحاب من أجل تعيين مصداق العام فى المقام يمكن تصويره بنحوين :

أحدهما :استصحاب العدم الازلى المحمولى.

والآخر:استصحاب العدم الازلى النعتى.

وطبعاً لا يوجد فى الخارج عدمان بل عدم واحد، غايه الأمر يختلفان فى اللحاظ،فإذا لوحظ فى المقام اختلاف الفتويين بنفسهما فهذا يعنى العدم الازلى المحمولى، وإذا لوحظ عدم اختلاف الفتويين بلحاظ الموضوع الخارجى فإنّه يسمّى استصحاب العدم الازلى النعتى.

وعلى أيّه حال ففى الازل عندما لم يكن هناك وجود للعالم والأعلم فلم يكن بينهما اختلاف، ولكن نشك فعلاً فى حدوث الاختلاف بينهما، فنستصحب عدم الاختلاف الازلى السابق، وعندما نحرز تعبداً عدم الاختلاف فإنّ هذا الإحراز

التعبدى يكفى فى المقام وحاله حال العلم الوجدانى بعدم الاختلاف.

أمّا استصحاب العدم النعتى فيتبيّن عندما لم يكن هذان الشخصان متصفان

بالعـالميه فلم يكن بينهمـا اختلاـف فى الفتوى ونشـك فعلاًـ فى حـدوث الاختلاـف فنستصـحب عـدم الاتصـاف بالاختلاف فى الفتوى السابق.

النتيجه :عنـد استصـحاب العدم الازلى للاختلاف يرتفع الشك فى اختلاف الفتوى بين العالم والأعلم وتكون فتوى العالم وفتوى الأعلم مشمولتين لإطلاقات أدله حجيّه الفتوى وبالتالى تكون كلاهما حجّه.

إن قلت :إذا كـان الموضوع فى لسـان أدله حجيّه الفتوى نفس العـالم والأـعلم، فحينئـذٍ يجرى استصـحاب العـدم الاـزلى النعتى، ولكن موضوع الحجيّه فى لسان الأدله هو رأى العالم والأعلم، وعليه لا يجرى الاستصحاب فى المقام، لأنّه

عنـدما يكون الموضوع هو الرأى فليست له حاله سابقه نعتيه، لأنّ الصـفه لا يمكن أن تكون بدون موصوف، سواءً فى زمان كان العالم والأعلم متصفين بعدم اختلاف

الفتوى والتى نشك فيها فعلًا فنجرى استصـحاب عدم الاختلاف فى الفتوى وذلك ليس له حاله سابقه وفى أى زمان كان العالم والأعلم متصفان بعدم اختلاف الفتوى،

ولكن الآن نشك ونستحصب، وليست هذا الاتصاف حاله بسابقه.

وعليه فالاستصـحاب ينحصـر بـالكيفيه الأُولى وهو استصـحاب العـدم الازلى المحمولى الـذى لازمه عـدم اختلاف الفتويين وهو أصل مثبت وليس بحجّه ولا أثر شرعى له.

ثالثاً :إنّ الاختلاف أو الاتفاق فى الفتوى يعتبر من ذاتيات الفتوى،والاستصـحاب لا يجرى فى الأُمور الذاتيه وجريان الاستصحاب إنّما يكون فى الأوصاف العرضيه لا الذاتيه.

النتيجه :إنّ استصـحاب العـدم الاـزلى النعتى ليس له حـاله سابقه فلا يجرى، وأمّااستصـحاب العـدم الازلى المحمولى فإنّه يجرى لكنه أصل مثبت ولا زمه العقلى عدم

اختلاـف الفتويين وأمر عقلى ولاـ أثر شـرعى له، لـذلك لاـ يمكن التمسـك باستصـحاب العـدم الاـزلى فى مقـام رفع اختلاـف الفتويين.

الفحص فى الشبهه الحكميه:

الإشكال الآخر فى المقام أنّ التمسك باطلاق أدله حجيّه الفتوى قبل الفحص لايجوز، وذلك لوجوه:

أوّلاًـ :احتمـال أن تكـون فتوى الأـعلم مخـالفه فى الواقع لفتوى العـالم، ولـذلك يجب الفحص والتحقيق ليتـبيّن أنّ فتوى العـالم مخالفه لفتوى الأعلم حيث تكون غير مشـموله لمطلقات أدله حجيّه الفتوى، لأنّ ذلك يسـتلزم اجتماع المتناقضين وهو محال، أو أن تكون فتوى العالم موافقه لفتوى الأعلم فتكون حينئذٍ مشموله لمطلقات أدله حجيّه الفتوى، إذن يجب الفحص والتحقيق حتّى يتبيّن الأمر.

ثانیاً :لدینا علم إجمالی بأنّ الکثیر من العمومات فی الشریعه الإسلامیه قدخصصّت والکثیر من المطلقات قد قیّدت (وما من عام إلاّ وقد خصّ)

ص: ۱۵۵

وهـذا العلم الاجمـالی مـانع من التمسـک بالعـام قبـل الفحص، فیجب الفحص عن وجودمعارض أو مقیّـد أو مخصـص أو عـدم وجوده وحینئذٍ یمکن التمسک بالعام والاطلاق وإلاّ فلا.

ثالثـاً :نعلم أنّ الأ۔ئمّه علیهم السـلام کـانوا یعیشـون فی عصـر التقیه وکـان بناءالأ۔ئمّه علیهم السـلام علی عـدم ذکر خصوصـیات ومقیّدات الحکم الشرعی فی مجلس

واحـد لأجـل حفـظ النفوس والـدماء ولـذلک فقـد عملوا علی بیـان الأحکـام بالتدریـج،وبعبـاره اُخری أنّ العام کان فی معرض التخصـیص دائمـاً، ولـذلک نری أنّ الإمـام فی روایه یصـدر حکماً معیّناً وبعـد ذلک یأتی الإمام الآخر ویعمل علی تخصـیص أو تقیدذلک الحکم، وعلیه لا یمکن التمسک باطلاقات أدله حجیّه الفتوی لإثبات حجیّه قول العالم فی مورد الشک فی الاختلاف قبل الفحص.

الجـواب :نعم یجب الفحص فی مـورد العمـوم والاطلاـق بمقتضـی ذلـک العلم الاجمـالی للعثور علی المقیّـدات والمخصـصات لـذلک العموم والاطلاـق فی الشـبهه الحکمیه لکن یخرج مورد الشـبهه فی طرفی العلم الاجمـالی بالتخصـیص والتقیـد وبـذلک ینحل العلم الاجمالی بعروض المخصصات .

وأمّـا فی الشـبهه الموضوعیه فلاـ یجب الفحص، لأـنّه أوّلاً :إنّ وجوب الفحص فی الشـبهه الموضوعیه لا مورد له والقضـیه سالبه بانتفـاء الموضوع، لأـنه مـا دام لم یثبت حجیّه عموم واطلاـق الـدلیل العـام والمطلق بواسـطه الفحص فـإنّ العـام لیس له موضوع ومصداق، فالدلیل الذی لا یوجد له صـغری ومصداق فما معنی الفحص عن موضوع ومصداق الحکم، ولذلک لا یجب الفحص فی الشبهه المصداقیه، لأنّ اثبات

الموضوع محال بنفس دلیل الحکم، حیث لا یمکن تقدم الحکم علی نفسه.

ثانیـاً :إنّ الإجماع قام علی عـدم لزوم الفحص فی الشـبهه الموضوعیه، مثلاً لوقامت البیّنه العادله علی أن هـذه الـدار ملک لزیـد، فالتعبد بالبیّنه حجّه بدون فحص ولو کنّا نحتمل وجود بیّنه عادله اُخری تقول أن هذه الدار ملک لعمرو،

فالفحص هنا غیر واجب بالإجماع.

وفی مقـام الشـبهه الموضـوعیه نشـک أنّ فتـوی الأ۔علم مخـالفه لفتـوی العـالم أوأنّهمـا متفقتـان فی الفتوی، فکلاهمـا مشـمولان لاطلاقات أدله حجیّه الفتوی، ولا

یجب الفحص لتعیین الموضوع، بذلک الوجه المذکور لعدم لزوم الفحص فی الشـبهات المصداقیه وهی سالبه لانتفاء الموضوع، مضافاً إلی أنّ الإجماع قائم علی عدم لزوم الفحص فی الشبهات المصداقیه.

ثالثاً :إنّ المقلِّد أساساً لا یعلم باختلاف الفتوی بین الأعلم والعالم حتّی یقال بوجوب الفحص علیه، لأنّه بالرغم من أن قول العالم فی الواقع مخالف لقول الأعلم، ولکن یحتمل أن یکون قول العالم مطابق للاحتیاط أو أن قول العالم

موافق للواقع وقول الأعلم مخالف للواقع، وهذا الاحتمال موجود فى البين، إذن مع وجود احتمال موافقه قول العالم للاحتياط فكيف يعلم المكلّف بالمخالفه؟

رابعاً :على فرض وجود العلم الاجمالى فى المخالفه وأنّه لا بدّ من وجود اختلاف فى المسائل الفقهيه بين قول العالم والأعلم فإنّ مثل هذا العلم الاجمالى غيرمنجز، لأنّ العوام كثيراً ما لا يبتلون بمسائل شرعيه من قبيل مسائل باب

الديّات والقصاص حتّى يقال بلزوم الفحص

ص: ۱۵۶

والتحقيق فی هذه الموارد والبحث فی هل أنّ فتوی الأعلم مخالفه لفتوی العالم أم لا.

وأمّا مسائل العبادات والمعاملات التی تقع مورد الابتلاء فلو لم تکن جمیع أطراف العلم الاجمالی فی مورد العبادات والمعاملات مورد ابتلاء المکلّف فإنّ العلم الاجمالی غیر منجز لکن یفحص فی الشبهه المصداقیه وهل أنّ قول الأعلم مخالف لقول العالم أو غیر مخالف ؟

النتیجه :فی مورد الشک فی مخالفه فتوی العالم مع فتوی الأعلم لا یمکن التمسک بعموم واطلاقات أدله حجیّه الفتوی للرجوع إلی العالم، لأنّ التمسک بالدلیل فی الشبهات المصداقیه لا یجوز، والتمسک بالأصل الموضوعی وهوالاستصحاب لتعیین عدم الاختلاف بینهما غیر تام أیضاً، لأنّ استصحاب العدم الازلی النعتی وعدم اختلاف الفتوی کلیهما لا یوجد له حاله سابقه، وعلی فرض

جریان استصحاب العدم الازلی وعدم اختلاف الموضوع فإنّ الاستصحاب یجری عندالشک فی الأوصاف المعارضه لا عند الشک فی الاُمور الذاتیه، لأنّ الاُمورالذاتیه لیست حادثه علی الذات حتّی یجری استصحابها.

عصر الأئمّه علیهم السلام :

الدلیل الثانی،علی جواز تقلید العالم فی مورد احتمال الاختلاف فی الفتوی مع الأعلم، أنّ الأئمّه علیهم السلام کانوا یرجعون الناس فی مسائل الدین إلی زراره ومحمّد بن مسلم وزکریا بن آدم القمی ویونس بن عبدالرحمن وأمثالهم، مع احتمال وجود خلاف فی أخبارهم لقول الإمام ومع امکان تحصیل العلم بالواقع من خلال السوءال من الإمام المعصوم علیه السلام نفسه لأنّ قول الإمام وقول

المعصوم علیه السلام لا یحتمل فیه الخطأ لأنّ ما یقوله الإمام هوعین الواقع، إذن فمع وجود احتمال الخطأ فی قول الأصحاب وعدم وجود عدم الخطأللواقع فی کلام الإمام، فإنّ کلام الأصحاب فی المسائل الشرعیه کان حجّه ومورد

قبول الإمام، وحینئذٍ ففی مورد احتمال وجود خلاف بین قول العالم والأعلم حیث لا یوجد علم بالواقع بل یوجد تعبد بالظاهر فبالأولویه القطعیه ومع احتمال الخلاف یجوز الرجوع إلی العالم.

الجواب :فی عصر الأئمّه علیهم السلام کان الأصحاب یأخذون أحکامهم وأجوبه مسائلهم من الإمام علیه السلام وکانوا ینقلون نفس کلام الإمام ورأیه إلی الناس، وکان الإمام علیه السلام یعلم بذلک وأن کلام أصحابه کان تقریراً

لکلامه ولا یوجد اختلاف فی نقل کلامه للناس، وبالتالی کان الأئمّه علیهم السلام یرجعون الناس إلی أصحابهم، وحینئذٍ لا یمکن إحراز أنّ فی کلام الأصحاب احتمال الخلاف مع قول الإمام علیه السلام بحیث تکون فتوی الأصحاب

حجّه تعبدیه.

الدلیل الثالث :علی الرجوع إلی قول العالم، سیره العقلاء، فإنهم فی جمیع الصنایع والحرف أعم من الاُمور الطبیه وغیر الطبیه

وفی صوره عـدم علمهم بمخالفه قول العالم للأعلم یرجعون إلی العالم، ومن هنا نری تنوع وحرکه الفنون والعلوم، وإلّا فإنّ کان العقلاء یرجعون إلی خصوص الأعلم فینبغی أن

ص: ۱۵۷

تتوقف جميع معاهـد وأعمال غير الأعلم مع وجود الأعلم، وهذه السـيره العقلائيه سواءً فی الرجوع إلی العالم أو الأعلم فی عرض واحد لم يرد الردع عنها من قبل

المعصوم عليه السلام ، وعدم الردع هذا كاشف عن إمضاء المعصوم.

إلّا أنّ هذا الكلام من حيث انعقاد حجيّه السيره كبروياً وصغروياً محل تأمل فهل الاستدلال بهذه السيره تام أم لا ؟

توضـيح ذلک: من جهه الكبری نتساءل : هل أنّ هذه السـيره العقلائيه قدورد الردع عنها من قبل الشارع أم لا ؟ ومن جمله طريق احراز حجيّه السـيره فی المقام أن الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ لا تصلح للردع عن سيره العقلاء فی المقام، وقد تقدّم فی بحث حجيّه الظنون الخاصّه أنّ العمل بغير العلم لا يجوزولو قلنا بأنّ الآيات الناهيه من قبيل: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ا لْحَقِّ شَـيْئا»(۱) ، «وَلَا تَقْفُ مَـالَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَا لْبَصَـرَ وَا لْفُؤَادَ كُلُّ أوْلَآئکَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا»(۲) تكفی لإثبات عدم حجيّه الظنّ، ولكن هـذه الآيات منصـرفه عن مورد العمل بالظنّ الحاصل من خبر الواحد الثقه ومن العمل بالظنّ الحاصل من ظواهر الكلام، فالآيات الناهيه لا صـلاحيه لها عنـد العقلاء للردع عن هذه السيره، وسـيره العقلاء جاريه فی هذه الموارد علی لزوم التبعيه للظواهر ولخبر الثقه، وهذه السيره فی هذه الموارد لم يرد الردع عنها من جهه المعصوم عليه السلام .

وهكـذا فی مورد تقليـد العـالم مع وجود الأعلم حيث يمكن القول : إنّ الآيات الناهيه لا تصـلح للردع عن سـيره العقلاء فی هـذا المورد، لأنّه: أوّلًا : إنّ الآيات الناهيه ترتبط بأُصول الـدين ولا ترتبط بفروع الـدين، وثانياً :إنّ الآيات الناهيه وإن كانت ناهيه عن العمل بالظنّ إلّا أنّ هذه الآيات نفسها

مفيده للظنّ أيضاً وبذلک يسقط الاستدلال بها لأنّه يستلزم من وجوده عدمه.

إلاّـ أنّ هـذه المقـايسه غير تامه، لأنّ انعقاد كبری السـيره فی المقام محل تأمل،لأنّه مع وجود كلّ تلک الروايات الوارده فی باب الاحـتياط فی مورد الشبهه :

«احتط لدينک، أخوک دينک، قف عند الشبهات، فإنّ الوقوف

عنـد الشـبهه خير من الوقوع فی الهلكه»، فمع وجود هـذه الروايـات لاـ يمكن الكشف عن إمضاء الشارع لسـيره العقلاء فی مورد الشبهه.

وأمّـا من جهه صـغری السـيره فلاـ شـک أنّ العقلاـء يتوقفون فی مورد الأمر المهم عنـد الشـبهه، مثلًا إذا احتمل المريض أو ولی المريض أن هـذه المرض خطير وهـومرض السرطان مثلاًـ ففی صـوره احتمـال وجـود خلاـف بيـن الطـبيب العـالم والأـعلم فی تشخيص المرض فهنا لا يراجع ولی المريض لتشخيص هذا المرض المهم إلی الطبيب

۱– سوره النجم : الآيه ۲۸.

۲- سوره بنی إسرائیل : الآیه ۳۶.

العـالم بـل يرجع إلى الطبيب الأعلم قطعاً، وهكـذا إذا أراد أن يبنى عماره وكان هناك خلاف فى فن البناء وهنـدسه العماره بين مهندسـين ففى هـذا المورد لاـ يرجع العقلاـء إلى المهنـدس العـالم مع كون الثـانى أعلم منه وإذا رأينـا أحياناً رجوع العقلاء إلى العالم والمهندس الأوّل فإنّ ذلك من باب المسامحه العرفيه لا من باب الوثوق والاطمئنان بنظر هذا المهندس.

ولاشكّ أن مسائل الدين من أهم المسائل التى يعيشـها الإنسان فى الحياه،والعقلاء قطعاً لا يرجعون فى المسائل المهمه مع وجود شبهه احتمـال الخلاـف بين قول العـالم والأـعلم، إلى العالم كما ورد فى الروايات الشـريفه : «اجعل مالك دون عرضك واجعل عرضك دون دينك».

إذن ففيمـا نحن فيه إمّـا أن نقول إنّ مسائـل الـدين ليست مهمّه وهـذا خلاـف الضـروره والوجـدان والإجماع، وإذا كانت مسائل الدين مهمه فإنّ سيره العقلاء تقتضى الاحتياط والتوقف فى المسائل المهمه والرجوع إلى الأعلم إلاّ أن يكون الرجوع إلى الأعلم حرجيـاً، ونفى الحرج فى هـذه الصوره لاـ يرتبـط بسـيره العقلاء، أويكون قول العالم مطابقاً للاحتياط والعمل بالاحتياط لا يرتبط بسيره العقلاء

كذلك.

مقتضى القاعده:

النتيجه :فى مورد احتمـال وجود خلاـف بين قول العـالم وقول الأعلم فإنّ مقتضـى القاعـده إما الاحتياط والتوقف أو أن مقتضـى سيره العقلاء الرجوع إلى الأعلم،غايه الأمر هناك كلام لآيه اللّه الخوئى فى شرح التنقيح حيث يقول فى هذا

المورد، يعنى مع وجود احتمـال الخلاـف بين قول العـالم وقول الأـعلم أنّ سـيره العقلاء تامه فى هـذا المورد حيث يرجعون إلى العالم أيضاً وهذه السيره لم يرد الردع عنها. ومن الواضح أن هذا الكلام فى التنقيح يخالف ما تقدّم آنفاً.

الثـالث :(الـدليل الثـالث على جواز العمـل بقول العـالم مع وجود احتمـال الخلاـف مع قول الأعلم) السـيره العقلائيه الجاريه على الرجوع إلى غير الأعلم فى جميع الحرف والصـنائع عنـد عـدم العلم بمخالفته لمن هو أعلم منه لعدم التزامهم بالرجوع إلى الأعلم مطلقاً حتّى لا يبقى غير الأعلم عاطلاً، وهذا أمر نشاهده فى مراجعاتهم إلى الأطباء والمهندسين وغيرهم من أرباب العلوم والفنون وحيث

لم يردع عنها فى الشـريعه المقـدسه فنسـتكشف أنّها ممضاه عند الشارع. نعم عندالعلم بالمخالفه لابدّ من الرجوع إلى الأعلم كما مرّ هذا كلّه فى وجوب تقليد

الأعلم.

والمتحصـل أنّه لاـ دليـل على وجوب تقليـد الأـعلم فى هـذه الصوره أى فى صوره احتمال الخلاف بين قول العالم وقول الأعلم، وإن كان ظاهر عباره الماتن وجوب تقليد الأعلم مطلقاً ولو فى صوره عدم العلم بالمخالفه(۱) .

الغرض أنّ الوجوه المذکوره آنفاً فی اشتراط الأعلمیه تقرر فی الجمله

ص: ۱۵۹

۱- التنقیح، ج ۱، ص ۱۶۳ - ۱۶۴.

وجوب تقليد الأعلم إلاّ أن يكون قول العالم مطابقاً للاحتياط، والاحتياط هنالا يمنع من العمل بقول العالم عند التوافق، إذن فعمل المكلّف يجب أن يكون مستنداً إمّا إلى العلم الواقعى حيث إنّ العلم حجّه فى المسأله، أو مستنداً إلى

الامتثال الواقعى والعمل بالاحتياط أو عمل المكلّف المستند إلى الحجّه، وفى مقام احتمال وجود الخلاف بين قول العالم والأعلم فالمتعين حجيّه قول الأعلم بالوجوه المذكوره سابقاً، إلاّ بأن يكون قول العالم مطابقاً للاحتياط، نعم على

أساس قول صاحب التنقيح فإنّه فى صوره احتمال الخلاف بين قول العالم والأعلم لا يرى وجوب تقليد الأعلم تعييناً.

وأمّا فى صوره توافق قول العالم مع الأعلم فلا شك فى جواز تقليد العالم مع وجود الأعلم، وفى هذه الصوره لا يكون لقول الأعلم أثر خاصّ لأنّه متفق مع قول العالم، أو يقال بأن قول العالم بنفسه حجّه تخييريه وكما أنّه فى مورد

التوافق يكون قول الأعلم حجّه فبمقتضى اطلاق أدله حجيّه الفتوى فى مورد توافققول الأعلم مع العالم، فإنّها تدلُّ على حجيّه قول الأعلم وحجيّه قول العالم على

السواء، أو يقال بأن قول العالم فى مورد التوافق يعتبر مصداقاً لحجيّه قول الأعلم. إذن فى هذه الصوره أى فى مورد التوافق بين فتوى العالم مع فتوى الأعلم فإن قول العالم يكون حجّه فى عرض فتوى الأعلم، لأنّه إمّا بحجّه بنفسه ويكون مشمولاً لاطلاق أدله حجيّه الفتوى أو يكون مصداقاً لحجيّه قول الأعلم.

لزوم الفحص:

بعد أن تبيّن أن تقليد الأعلم فى الجمله وفى مورد الاختلاف واجب، فهل يجب الفحص لتعيين الأعلم أم لا ؟ المسأله لها صور متعدده :

١ – إذا كان المكلّف يعرف المجتهد الأعلم فلا يجب عليه الفحص لأنّ الأعلم معيّن ومعلوم.

٢ – إذا كان المكلّف يعلم بأحدهما اجمالاً لا على التعيين، ففى هذه الصوره إذا أراد العمل بالاحتياط والجمع بين الفتويين فلا يجب عليه الفحص أيضاً،مثلاً كان أحدهما يفتى بوجوب اتمام الصلاه فى مسافه أربعه فراسخ، والآخر

يفتى بوجوب القصر فى هذه المسافه، وأراد المكلّف العمل بالاحتياط فى هذاالمورد وأن يأتى بالصلاه قصراً وتماماً، فحينئذٍ لا يجب عليه الفحص، لأنّه لامورد للتقليد فى هذه الصوره بل العمل بالاحتياط.

٣ – إذا لم يعمل المكلّف بالاحتياط وأراد تقليد الأعلم فيجب عليه الفحص لأنّ اشتغال الذمّه بالتكليف الإلهى يقينى، فإذا أراد العمل بفتوى أحدهمابدون فحص فإنّ فراغ الذمّه لا يحصل له يقيناً لأنّه يحتمل أنّ المجتهد الآخرأعلم ممّن قلّده، إذن ففى هذا المورد يحتمل العقاب فى تقليد أحدهما بدون فحص،ولذلك فبمقتضى العلم الإجمالى بالتكليف وبمقتضى دفع الضرر المحتمل والعقاب

المحتمل يجب عليه الفحص، ويمكن القول إنّ وجوب الفحص فى هذا المورد ارشادإلى عدم وقوع المكلّف فى معرض

المخالفه والعقاب، هذا أولاً.

وثانياً :سيره العقلاء الجاريه على أساس لزوم الفحص فى الموارد المهمّه.

ص: ۱۶۰

ثالثاً :الإجماع على لزوم الفحص بدليل وجوب تعلم الأحكام على كلّ مكلّف.

رابعاً :دليل حجيّه الامارات وحجيّه الأُصول العمليه والذى لا يواجه مانعاً ومعارضاً من الحجيّه، وهذه الجهه يصير واضح بعد الفحص، وأمّا قبل الفحص فأدله حجيّه الفتوى والاماره قاصره عن شمولها للامارتين المتعارضتين ولمحتمل

المعارضه.

وحينئذٍ إذا تمكن المكلّف من تعيين الأعلم بالفحص فنعم المطلوب، وإذا لم يتمكن من تعيينه وأمكنه الاحتياط فيجب عليه العمل بالاحتياط، لأنّ الأحكام الواقعيه منجزه على المكلّف بمقتضى العلم الاجمالى، وطريق امتثالها تتحقق

بالعمل بقول الأعلم، والمفروض أن قول الأعلم مردد بين المجتهدين فمع امكان الاحتياط يجب عليه العمل بالاحتياط بلحاظ دفع الضرر المحتمل والعلم الاجمالى بالتكليف، وفى هذه الصوره فإنّ الظنّ بأعلميه أحدهما واحتمال أعلميه

أحدهما لا أثر لها، لأنّ أدله حجيّه الفتوى لا تشمل الفتويين المتعارضتين ولو محتمل المعارضه، فالاحتمال والظنّ فى امتثال الحكم الشرعى فى مورد القطع بالامتثال والتمكن من الاحتياط لا أثر له.

۴ – إذا لم يتمكن من الاحتياط وكان أحدهما يقول بوجوب الصلاه قصراً وأنّ إتمام الصلاه حرام، والآخر يقول بالعكس، ففى هذا المورد لا يمكن العمل بالاحتياط لأنّه جمع بين الواجب والحرام وليس عمل بالاحتياط أو امتثال التكليف الواقعى، فأحدهما يقيناً خلاف الواقع، فهنا يرجح عقلاً الظنّ بأعلميه أحدهما، فإذا لم يكن هناك ظنّ بأعلميه أحدهما فمقتضى القاعده التخيير بينهما.

هذا كلّه فى صوره ما إذا كان المكلّف يعلم بأنّ أحدهما أعلم اجمالاً أو تفصيلاًوكان هناك اختلاف فى الفتوى فحينئذٍ يجب الفحص فى بوجوه المذكوره آنفاً.

وأمّا إذا علم المكلّف بوجود اختلاف فى الفتوى بين المجتهدين، ولكن لم يكن يعلم بأعلميه أحدهما تفصيلاً أو اجمالاً، ففى هذا المورد يجب الفحص أيضاً بنفس

ذلك الملاك الذى كان يعلم بأعلميه أحدهما، لأنّ العلم الاجمالى بالتكليف يقتضى فراغ الذمّه اليقينى، فإذا قلّد أحدهما بدون فحص فيحتمل أن يكون الآخرأعلم منه وهو الحجّه فى الواقع على المقلد، ويكون قوله هو الحجّه لا قول ذلك الشخص الذى قلده بدون فحص، ومع وجود احتمال الخلاف فإنّه لا يحصل للمقلد فراغ الذمّه اليقينى، ولذلك يجب الفحص حتّى يحصل على الاطمئنان بأنّ الآخر ليس أعلم ممّن قلّده، فإذا فحص ولكنه لم يتمكن من تشخيص الأعلم، أو لم يتمكن من الفحص، ففى هذه الصوره إذا كان يتمكن من الاحتياط فيجب عليه الاحتياط

والجمع بين القولين وإلّا تخيّر.

وإذا كان أحدهما مظنون الأعلميه أو محتمل الأعلميه فإنّه مرجح عقلاً لأنّ العمل بقول مظنون الأعلميه أو محتمل الأعلميه معذر

على كلّ حال تعييناً أوتخييراً.

إن قلت :فى هذا المورد لا يوجد علم بأعلميه أحدهما، والظنّ بأعلميه أحدهما

ص: ۱۶۱

أو احتمال أعلميه أحدهما مجرى استصحاب عدم الأعلميه لأنّ هذا المجتهد قبل أن يصل إلى مرتبه الاجتهاد لم يكن بينهما أعلميه، وفعلاً وصل إلى مرحله الاجتهاد فنشك فى الأعلميه فنستصحب عدم أعلميه كلّ واحد منهما على الآخر،وعندما لا يكون هناك مرجح لأحدهما على الآخر بالاستصحاب فمقتضى القاعده التخيير.

الجواب :إنّ هذين الاستصحابين لعدم أعلميه أحدهما على الآخر متعارضان بالدلاله الالتزاميه، فعندما تستصحب عدم أعلميه زيد، فإنّ المدلول الإلتزامى لهذا الاستصحاب أعلميه عمرو، وبالعكس عندم تستصحب عدم أعلميه عمرو فإنّه يدلّ بالدلاله الالتزاميه على أعلميه زيد، وعندما يكون

هذان الاستصحابان لعدم الأعلميه متعارضين بالدلاله الالتزاميه فإنّ أدله حجيّه الاستصحاب وقوله لا تنقض اليقين بالشك، لا تشمل مورد تعارض الاستصحابات.

وعلى فرض جريان استصحاب عدم الأعلميه فى المورد فإنّه لا يثبت التساوى حتّى يقال بالتخيير، وعلى فرض اثباته للتساوى فإنّه أصل مثبت وليس بحجّه، لأنّه

عندما يجرى هذان الاستصحابان لعدم الأعلميه فإنّ اللازم العقلى لذلك هوتساويهما فى العلم وهذا من الأصل المثبت ولا يترتب عليه أثر شرعى. وعليه فإنّ استصحاب عدم الأعلميه فى المقام مخدوش.

وأمّا إذا لم يكن لديه علم بالخلاف بينهما فى الفتوى لا تفصيلاً ولا اجمالاًولم يكن يعرف أنهما مختلفان فى العلم والفضل، ففى هذه الصوره لا يجب عليه الفحص عن الأعلم، لأنّه فى صوره الجهل وعدم العلم بالأعلميه، فإنّ تقليدالأعلم للجاهل غير واجب، وعندما لا يكون تقليد الأعلم واجباً على الجاهل فلايلزم الفحص، وفى هذه الصوره الأصل هو التخيير حيث إنّ اطلاق حجيّه الفتوى شامل لكلا القولين.

هذا تمام الكلام فى مورد لزوم الفحص وعدم لزوم الفحص فى مورد العلم بأعلميه أحدهما أو الظنّ بأعلميه أحدهما واحتماله.

التخيير فى صوره تساوى المجتهدين فى العلم:

إذا لم يتمكن المكلّف من تشخيص أعلميه أحدهما وكان المجتهدان متساويين فى العلم أو كان هناك احتمال أعلميه أحدهما على الآخر، فما هى وظيفه المقلد ؟

الجواب :فى هذه الصوره فإنّ المقلِّد تاره لا يعلم باختلافهما فى الفتوى.

وتاره أُخرى يعلم باختلافهما فى المسائل التى يبتلى بها المقلد.

وفى الصوره الُاولى فالمكلّف مخيّر فى الأخذ بفتوى أحدهما، لأنّه عندما يكون تقليد غير الأعلم فى المسائل غير الخلافيه جائزاً مع وجود الأعلم، ففى صوره عدم تعيين أعلميه أحدهما أى فى صوره المساواه فبطريق أولى يكون تقليد أى منهما جائزاً وتكون فتوى كل منهما مشموله لاطلاق أدله حجيّه الفتوى والمكلّف

مخيّر بين أن يقلد هذا أو ذاک، لأنّ الواقع منجّز بمقتضـى العلم الاجمالى بالتکليف أو بمقتضـى أدله اقيموا الصلاه وآتوا الزکاه، ولّله على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلا، أو بمقتضى احتمال التکليف، وتنجيز الحکم

الواقعى على المقلـد لا يسـتند إلى فتوى المجتهـد، وحينئـذٍ ففى مقام الامتثال يکون العمل بفتوى أى من المجتهدين المتساويين حجّه بمقتضى اطلاق أدله حجيّه

الفتوى وتکون هـذه الفتوى طريق إلى الواقع، ففى صوره اصابتها للواقع فإنّها تنجز الواقع، وفى صوره مخالفتها للواقع فإنّها تکون معذره للمکلّف عند المولى، ولذا فإنّ المکلّف فى هذه الصوره مخيّر بالعمل بفتوى أى منهما ويکون

عمله عملاً بالحجّه عند المولى.

النتيجه :فى صوره أن يکون المجتهـدان متساويين فى الفضل والعلم فإن قول أى منهما حجّه بمقتضـى شـمول أدله اعتبار الفتوى ولا يوجد مانع أو مرجح لأحدهما

على الآخر، ففى مقام الامتثال يکون المقلد مخيرا فى الأخذ بفتوى أى منهما.

أمّـا فى الصوره الثـانيه بأن يعلم المکلف باختلاف فتوى المجتهـدين المتساويين فى المسائل المبتلى بها ففى هـذه الصوره ذهب الأصحاب أيضاً إلى التخيير وذلک لوجوه :

١ – شمول اطلاقات أدله حجيّه الفتوى لکلا الفتويين.

٢ – إن سـيره العقلاـء فى المقام جاريه على التخيير بينهما، لأنّ کلّ واحـدمنهما من أهل الخبره والعلم، بل يمکن القول أنّ سـيره المتشرعه تقرر اعتبارکلا الفتويين أيضاً.

٣ – الإجماع على التخيير.

ولکن فى المقام فإنّ الحکم بالتخيير ثبوتاً واثباتاً محل تأمل.

الحکم بالتخيير ثبوتاً واثباتاً:

أمّا على مستوى الثبوت، فأوّلاً :إنّ جعل الحجّه تخييريه بين أحـد الفتويين فى المقام بأن يکون إمّا هـذا أو ذاک حجّه، هو محل تأمل، لأنّه من غير المعقول أن يلزم الإمام عليه السلام المکلّف بأنک إمّا عالم بالحرمه أو عالم بعدم

الحرمه، وإمّـا عـالم بالوجوب أو عالم بالحرمه، لأنّ ذلک يسـتلزم الجمع بين المتنافيين ويسـتلزم الاجمال والابهام فى مقام الجعل والثبوت وهو محال، لأنّ جعل واعتبار المولى فى مرتبه الثبوت اما مطلق أو مقيد، وأمّا وجوب أو حرمه.

إذن فالاهمال فى مقام الثبوت غير معقول.

وأمّـا إذا كان جعل الحجّه التخييريه بعنوان أحـدها فإنّ مثل هـذا الجعل التخييرى للحجّه يسـتلزم التناقض أيضاً، لأنّ المولى يعتبر لزوم الحرمه فى فتوى زيـد،ولاـزمه عـدم وجوب الحكم فى تلـك المسأله، ومن جهه اُخرى يجعل اعتبار الوجوب لفتوى عمرو، ولاـزمه عـدم الحرمه فى تلـك المسأله. وحينئـذٍ يقع تعارض فى المـدلول الالتزامى، أى أنّ هـذين الفتويين متنافيتان فى الـدلاله الالتزاميه

ولا يمكن أن يلتزم المكلّف بالواجب

ص: ۱۶۳

وبعـدم الواجب فى مسأله واحـده، أو الالتزام بالحرمه وعـدم الحرمه كذلك، ولذلك فإنّ هذه الكيفيه من جعل الحجّه التخييريه بعنوان أحدهما محل تأمل أيضاً.

ثانيا:عدم امكان الامتثال فى المقام فلا يستطيع المكلّف الإتيان بتكليفين متناقضين فى آن واحد.

ثالثـاً :إذا كـان جعـل الحجّه تخييريه بهـذه الكيفيه بـأن تكون فتوى زيـد حجّه بشـرط العمل بها وهكـذا تكون فتوى عمرو حجّه بشـرط أخـذها والعمل بها فهـذا المعنى وإن كان لا يسـتلزم محذوراً فى مقام الثبوت بأن يجعل المولى الحجّيه لفتوى زيدبشـرط الالـتزام بهـا أو جعـل الحجّيه لفتوى عمرو بشـرط الالـتزام بها، لأنّ جعل الحجّيه أمر اعتبارى وليس فيه محـذور عقلى، ولكن فى مقـام الاثبـات فـإنّه لادليل على إثبات مثل هـذا الجعل التخييرى ثبوتاً، مضافاً إلى أن جعل الحجّه تخييريه ثبوتاً بالكيفيات الثلاثه المتصوره محل تأمل، وفى المقام فإنّ إثبات شمول المورد لأدله حجّيه الفتوى مشكل.

وكيف كـان فعلى فرض امكـان جعـل الحجّه تخييريه ثبوتاً، ولكن فى المقام فإنّ أدله حجّيه الفتوى قاصـره فى شـمولها واثباتها، لأنّ آيه النفر والروايات الاُخرى التى تقرر بأن كلّ فقيه منذر فإنّ فتواه حجّه على التعيين لا تبيّن أن هذا حجّه

أو ذاک بشرط الالتزام والعمل بها على سبيل التخيير، فمثل هذا المعنى لايستفاد من أدله حجّيه الفتوى.

أمّا ما اسـتدل به فى مقام اثبات شمول أدله حجّيه الفتوى لاعتبار الحجّه التخييريه بالأوجه الثلاثه المتقدّمه، فالوجه الأوّل : اطلاق أدله الفتوى.

الجواب :إنّ أدله اعتبـار الفتوى لاـ تشـمل الفتويين المتنـاقضتين، لأـنّ شـمول أحـدهما على التعيين ترجيـح بلا مرجـح، وشـمول أحـدهما لا بعينه ليس له وجودخارجى، وشـمول كليهما يفضـى للجمع بين النقضـيين وهو محال، وعليه فإنّ مقتضـى أدله حجّيه الفتوى فى المقام سقوطها عن الاعتبار.

مضافاً إلى أنّ الوارد فى الروايه أنّ الراوى يسـأل من الإمـام فى مورد تعارض الحكمين وما هى الوظيفه للمكلّف ؟ فيقول الإمام عليه السـلام : إنّک فى وسع حتّى تلقى إمامک، وهـذا يدلّ على التوقف إلى أن يتمكن المكلّف من ملاقاه الإمام عليه السـلام ، والسوءال منه ومعرفه الوظيفه الشرعيه.

وأمّا سيره العقلاء فلا تدلُّ على الحجّه التخييريه، لأنّه:

أوّلاً :إنّ سيره العقلاء فى مورد الاختلاف بين العالمين هى التوقف لا التخيير.

ثانيـاً :إن سـيره العقلاء إنّما تكون معتبره فيما إذا كانت كاشـفه عن إمضاء الإمام المعصوم، وفى مورد تعارض الفتويين لا يوجد مثل هذا الإمضاء الشرعى للسيره، لأنّ الإمام لا يوجب التعبد بالمتناقضين.

ثالثـاً :فى مورد الروايـات المتعـارضه هنـاک بحث بـأنّ مقتضـى القاعـده هل هو الترجيـح أو التخيير؟ فإذا لم يكن هناک مرجح فمقتضى القاعده فى الروايات

المتعارضه هو التساقط لا التخيير.

قد يقال : إذا لم تكن سيره العقلاء جاريه فى المقام فإنّ سيره المتشرعه جاريه على التخيير.

الجواب :إنّ سيره المتشرعه إنّما تكون حجّه فيما إذا كانت مستوحاه من الإمام نفسه لا من الفقهاء والأصحاب، فإنّ الفقيه الذى يستنبط الحكم الشرعى لمسأله معيّنه ويقول لمقلديه بأنّ سيره المتشرعه فى هذا المورد قائمه

على التخيير مع العلم أن هذه السيره ليست مستوحاه من الشارع نفسه فليس لهااعتبار، وعليه فإنّ سيره المتشرعه فى المقام أمر مستحدث ولم تكن فى عصرالشارع ومثل هذه السيره المتأخره عن عصر الشارع ليس لها اعتبار.

أمّا الإجماع المدّعى على التخيير فغير تام، لأنّه :

أوّلاً :إنّ هذا الإجماع منقول وهو غير حجّه.

ثانياً :إنّ الإجماع إنّما يكون حجّه إذا كان كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام ، وأمّا الإجماع الذى نقله الفقهاء فهو اجماع مدركى وغير كاشف عن قول المعصوم.

النتيجه :إن مقتضى القاعده فى المقام بعد تساقط أدله حجّيه الفتوى لوجودالتعارض بينها، هو الاحتياط فى حال عدم وجود المانع الشرعى للاحتياط كالعسروالحرج، أو المانع العقلى كدوران الأمر بين محذورين، لأنّ مقتضى العلم الاجمالى بالتكليف هو الاحتياط، وحينئذٍ فإنّ أدله حجّيه الفتوى ساقطه عن الاعتبار تعييناً وتخييرياً، ويصل الأمر إلى الاحتياط إلاّ أن يكون هنا مانع عقلى وشرعى، فإن كان هناك مانع من الاحتياط شرعاً وعقلاً ـ فيكفى الامتثال الاحتمالى والتخيير، وفى هذه الصوره يكون التخيير عقلياً، لأنّه لا يمكن فى المقام الامتثال التنجيزى والمكلّف عاجز عن الامتثال التنجيزى، وحينئذٍفالعقل يتنزل عن وجوب الإمتثال التنجيزى إلى الامتثال الاحتمالى، والامتثال

الاحتمالى يتحقق بالتخيير والأخذ بأحد الفتويين.

الأورعيه:

مسأله : إذا كان المجتهدان متساويين فى العلم أو مختلفين فى العلم ولكنهما متفقين فى الفتوى، وأحدهما أورع وأعدل من الآخر، فهل يعتبر ذلك من المرجحات

فى التقليد أم لا ؟

والبحث فى هذا الموضوع يقع فى جهتين : فتاره يكون المجتهدان مختلفين فى العلم، وأحدهما أعلم من الآخر ولكنهما غير مختلفين فى الفتوى، أو كانامختلفين فى الفتوى إلاّ أنّ المكلّف لا يعلم بذلك.

فهنا مقتضى اطلاق أدله حجّيه الفتوى أنّ فتوى كلّ منهما حجّه وحينئذٍ يجوز تقليدأى منهما، فإذا كان أحدهما أورع من الآخر

فذلك ليس بمرجح سواءً كانت أورعيه

ص: ١٦٥

أحـدهما على مسـتوى العمـل من حيث اجتنابه عن الشـبهات، أو الاورعيه فى مقام الاسـتنباط والنظر بمعنى أن أحـدهما فى مقام استنباط الحكم الشرعى يتحرك بشكل

أدقّ ويحقق ويفحص فى المسـأله أكثر من الآـخر، أو تكون الأـورعيه فى مقـام الفتوى بـأن يكون أحـدهما يحتـاط فى المسـائل الخلافيه ولا يصدر فتوى فى تلك المسائل والآخر لا يحتاط بل يصدر فتواه.

على أيّه حال أنّ الأورعيه فى تمام الجهات لا توجب ترجيـح فتوى المجتهد الأورع بالنسـبه للمجتهد الآخر، لأنّه بعد شـمول أدله حجّيه الفتوى لفتوى كلّ واحـدمنهما فلا وجه لترجيح فتوى الأورع، لأنّ دليل حجّيه الفتوى إمّا أن يكون عباره عن الأدله اللفظيه من الآيات والروايات فهو مطلق ولا وجه لتقييـده بالأورع، وأمّا أن يكون الـدليل هو سيره العقلاء، فالملاك فى هـذه السيره هو رجوع الجاهـل إلى العـالم والخبير، والعقلاـء فى هـذه الموارد لا يقـدمون أحـد الخبرين على الآخر بمجرد أنّه أورع، لأنّ ملاك العمل عند العقلاء هو الخبرويه والاطلاع على المسائل وهذا الملاك متوفر فى

كلّ واحد من العالمين والخبرين، وهذه السيره لم يرد الردع عنها من قبل الشارع.

النتيجه :لا وجه لترجيح الأورع بالنسبه لغير الأورع فى مسأله التقليد.

إن قلت:إن مقبوله عمر بن حنظله تـدلُّ على لزوم ترجيـح قول العـالم الأورع حيث يقول الإمام فيها : الحكم ما حكم به أعـدلهما وأفقههما وأصدقهما فى الحديث وأورعهما.

الجواب : أوّلاً :إنّ هذه الروايه ضعيفه سنداً وغير قابله للاستدلال.

ثانيـاً :على فرض القول بجبران سـندها بالشـهره على المبنى، فـإنّ مورد الروايه هو ما إذا كان هناك علم بالمخالفه بين الحكمين القضائيين والتعارض بينهما،

وهذا لا يرتبط بما نحن فيه وهو مورد العلم بالمخالفه بين الفتويين.

ثالثـاً :إنّ مورد الروايه فى بـاب القضـاء حيث يرجـح حكم أعـدلهما وافقههما ولادليل على أنّ الأعـدل والأورع مرجـح فى باب الفتوى لأنّ باب القضاء وباب الإفتاء ملاكاً وحكماً يختلفان.

أمّـا ملاك فى الحكم فى باب القضاء فهو فصل الخصومه ولـذلك لا يجوز الاحتياط بحيث يتوقف القاضـى عن اصـدار الحكم لأنّ الاحتياط يستلزم استمرار الخصومه والنزاع وهذا مخالف للحكمه من القضاء.

والملاك فى باب الإفتاء هو الاسـتنباط والإخبار عن الحكم الإلهى المستندللحجّه لا فصل الخصومه، ولذلك يجوز الاحتـياط فى مورد الإفتاء والتقليد.

ومن حيث الحكم فـإنّ القضاء فيه إنشاء للحكم وإلزام الحاكم للمقضـى عليه،خلافاً للإفتاء الـذى هو عباره عن إخبار عن الحكم

الإلهی لا إلزام للمستفتی،إذن لا توجد ملازمه شرعیه ولا ملازمه عقلیه ولا ملازمه عرفیه بین باب

ص: ۱۶۶

القضاء وباب الإفتاء، وإسراء حكم القضاء إلى باب الإفتاء قياس باطل.

النتيجه :إنّ الأورعيه فى باب الإفتاء لا تعتبر مرجحاً، لأنّه لا دليل على ترجيح الأورعيه، ومن الجواب فى مورد روايه المقبوله يتبيّن الجواب عن سائرالروايات فى باب القضاء التى تدلُّ على ترجيح قضاء الأورع، فقياس الفتوى على

القضاء قياس مع الفارق.

ثانياً :إنّ الإجماع قام على عدم أرجحيه الأورعيه لا فى باب نقل الروايات ولافى باب الإفتاء.

ثالثاً :فى باب الإفتاء فالأعلميّه بدورها لا توجب الرجحان، وفى صوره عدم العلم باختلاف العالم والأعلم فإنّ ملاك حجّيه الفتوى موجود فى كليهما وهوالعلم، فكيف تكون الأورعيه موجبه للترجيح؟

هذا تمام الكلام فى صوره اختلاف المجتهدين فى العلم.

وأمّا فى صوره أن يكون المجتهدان متساويين فى العلم، فهل أنّ الأورعيه توجب الرجحان أم لا ؟ فيه خلاف، ويمكن تصوير المسأله على ثلاثه أنحاء :

١ – تاره يكون كلا المجتهدين متساويين ومتوافقين فى الفتوى، يعنى أن كلّ واحد منهما يساوى ويماثل الآخر من حيث العلم والفضل ولا يوجد بينهما اختلاف

فى الفتوى فى مسأله معيّنه، ففى هذه الصوره فإنّ مقتضى القاعده عدم ترجيح الأورع، لأنّ مقتضى اطلاق أدله حجّيه الفتوى شامل لكليهما ودليل جواز التقليد لا يعين أحدهما.

٢ – وتاره أُخرى يكون للمكلّف علم باختلافهما فى الفتوى بالرغم من تساويهمافى العلم والفضل، ففى هذه الصوره هل تكون الأورعيه مرجحاً أم لا ؟ فى هذه الصوره ذكرت وجوه لتقديم وترجيح فتوى الأورع :

١ – ادعاء الإجماع على ترجيح فتوى الأورع.

الجواب :إنّ هذا الإجماع مخدوش سواءً بلحاظ الكبرى لأنّه إجماع منقول وغيرحجّه، أو بلحاظ الصغرى فإنّ اعتبار الأورعيه غير تام لأنّ قدماء الأصحاب لم يطرحوا مسأله الأورعيه، والمتأخرون هم الذين تعرضوا لهذه المسأله ولذلك فإنّ شمول الإجماع فى المقام مشكل. إذن فهذا الإجماع ليس له وجه لا من حيث الكبرى ولا من حيث الصغرى.

٢ – واستدلّ لترجيح فتوى الأورع بمشهوره ومقبوله عمر بن حنظله فى صوره تساوى المجتهدين فى العلم، إلّا إنّ الإشكالات السنديه والدلالتيه المذكوره سابقاًوارده على هذه المقبوله فى هذا المورد، فمن جهه الدلاله فإنّ المقبوله إنّما تكون معتبره ويكون الاستدلال بها له وجه فيما إذا كانت هناك ملازمه بين باب القضاء وباب الإفتاء، والحال أنّه لا ملازمه بينهما لا ملاكاً ولا حكماً. إذن فهذه الصوره أيضاً لا تعتبر وجهاً لترجيح الأورع.

مضافاً إلى ذلک فی صوره تعـارض قول الأعلم مع قول العـالم فقول الأعلم مقـدم ولو کـان العالم أورع، وهـذه قرینه علی أنّ الأورعیه لا تستوجب الرجحان فی الفتوی.

٣ – دوران الأمر بين التعيين والتخيير فى الحجيّه، فمقتضى الأصل تعيين قول

الأورع لأنّ فتوى الأورع إمّا أن تكون عدلاً لحجيّه غير

الأورع أو متعينه الحجيّه. وعليه فالعمل بفتوى الأورع يستوجب فراغ الذمّه اليقينى، أمّا العمل بغير الأورع فإنّ فراغ الذمّه فيه مشكوك، فمقتضى قاعده اشتغال الذمّه اليقينى، فراغ الذمّه اليقينى.

ولقائل أن يقول بالتفصيل إنّ اختلاف المجتهدين تاره يكون فى ملاك حجيّه الفتوى، وتاره اُخرى فى شرائط حجيّه الفتوى، فإذا كان اختلافهما فى ملاك الحجيّه فأصاله التعيين حاكمه ومرجحه، ولكن إذا كان اختلافهما فى شرائط الحجيّه فلا وجه لاصاله التعيين.

مثلاً، إذا قال المجتهد بالاحتياط فى مورد الطعام المشتبه وعمل بقوله : قف عند الشبهه، وأمّا المجتهد الآخر فأجرى البراءه فى هذا المورد استناداً إلى قوله : كلّ شىء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام، فهنا يكون الاختلاف بينهما فى

شرائط الاستنباط وعليه لا وجه لأصاله التعيين، وحينئذٍ فإذا كانت الأورعيه من شرائط استنباط المجتهد ففى هذا المورد لا مجال للتمسك بأصاله التعيين.

ولكن يمكن القول أنّ الأورعيه ليست من شرائط حجيّه الفتوى بحيث أنّه لولم يكن المجتهد أورعاً فإنّه فتواه ليست بحجّه. إذن فهذا التفصيل ليس له وجه.

والتحقيق فى مسألة الأورعيه للمجتهد يتمّ من جهتين : فتاره تكون الأورعيه موءثره فى استنباط الحكم الواقعى، وتاره اُخرى لا تكون موءثره فى استنباط الحكم الواقعى، مثلاً الشخص الذى يصلى صلاه الليل أو يعيش فى العزله أو لايتناول الطعام المشتبه، فمثل هذه الأورعيه العمليه لا توءثر فى طريق استنباط الحكم الواقعى.

وتاره تكون الأورعيه على مستوى النظر حيث إنّ المجتهد يدقق فى مورد استنباط الحكم الشرعى ويحقق فى أدله الأحكام وفى تطبيق القواعد الاُصوليه على فروعاتها الشرعيه، ففى هذه الصوره تكون الأورعيه ذات

اثر فى طريق الحكم الواقعى، مثلاً يرى أحد المجتهدين أن ظاهر الروايات يقررالحكم الفلانى ويقنع بذلك ويصدر فتواه طبقاً لظاهر الروايات، ولكن المجتهدالآخر لا يقنع بذلك بمجرد مطالعته للروايات بل يفكر ويتدبّر ويبحث عن وجود

روايه معارضه أو عدم وجودها، وهل أنّ هذه الفتوى مخالفه للمشهور أم لا ؟

وحينئذٍ يستنبط الحكم الشرعى ويصدر فتواه باطمئنان قوى. إذن فتتبع هذاالمتورع فى مقام الاستنباط له أثر فى أقربيه الفتوى إلى الواقع.

ولكن مع ذلك الأورعيه الموءثره فى أقربيه الفتوى إلى الواقع لا يمكن القول بأنها مرجح من المرجحات، لأنّه سبق وأن قلنا إنّ

الأورعیه والأقربیه للواقع لا تستوجب ترجیح الروایه ولا ترجیح الفتوی.

ثانیاً :لا یوجد دلیل علی ترجیح الأورعیه فی مقام الفتوی أو فی مقام نقل الروایه.

ص: ۱۶۸

ثالثاً :الإجماع قام على عـدم الترجيـح بالأورعيه، بحيث يشترط الفقهاء مضافاًإلى العـداله فى مورد افتاء المجتهـد، الأورعيه، غايه الأمر أن هذا الإجماع غير حجّه، وعلى فرض تماميه الإجماع فإنّه له وجه فى صوره اختلاف الفتويين لا

فى مورد اتحادهما وتوافقهما.

النتيجه :فى مورد اختلاـف وتعـارض الفتويين فإنّ مقتضـى القاعـده التساقط وأدله حجّيه الفتوى لا تشـمل الفتويين المتعارضتين، وعليه ففى المقام لا توجد حجّه

حتّى يمكن القول بالترجيـح على أسـاس الأـورعيه. ففى هـذه الصوره فـإنّ وظيفه المكلّف العمـل بالاحتيـاط لأـنّ مقتضـى العلم الاجمالى بالتكليف هو تنجيز الواقع

على المكلّف، والاحتياط إلاّ أن يكون هناك مانع شرعى كالعسر والحرج أو مانع عقلى كدوران الأمر بين

المحذورين فلا سبيل إلى الاحتياط، وإلاّ فمع وجود المانع الشرعى والعقلى للاحتياط يكفى الامتثال الاحتمالى.

والمكلّف والمقلـد مخيّر عقلاًـ بين اختيـار فتوى أحـدهما والعمـل به حيث يتحقق بـذلك الامتثـال الاجمـالى سواءً عمـل بفتوى الأورع أو عمل بفتوى غير الأورع.

إذن ففى جميع هذه الصور للمسأله لا يوجد دليل على ترجيح قول الأورع.

قال اللّه عزّوجلّ

«يَآأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوآاْ أَطِيعُواْ اللَّهَ وأَطِيعُواْالرَّسُولِ وَأُوْلِى الْاْءَمْرِ مِنكُمْ»(۱)

الفصل الخامس عشر

اشاره

اشتراط العداله والإيمان والرجوليه والعقل والبلوغ وطهاره المولد والاجتهاد المطلق فى تنفيذ الفتوى والرأى

۱- سوره النساء : الآيه ۵۹.

العداله:

لا شکّ أنّ الإسـلام يعتبر العداله صـفه ضروريه ينبغی أن تتوفر فی المتصدی لبعض المقامات والمناصب المهمه من قبيل : مقام المرجعيه، باب الشهاده، القضاء،الطلاق، إمام الجمعه والجماعه وأمثال ذلک.

ومن جمله الموارد التی ذکر فيها اعتبار العـداله، مقام الاجتهاد وأنّه يجب أن يکون المجتهد عادلاً، فلا يعقل أن يکون المتصدی لمقام الاجتهاد والإفتاءوالمتصدی للنيابه عن الإمام المعصوم عليه السلام غير عادل، فيجب توفر

السـنخيه فی النيابه عن الإمام والتصدی للولايه والشـريعه وإلّا فإنّ المجتهدغير العادل ينعزل بنفسه عن هذا المقام ولا يترتب على حکمه وفتواه أثر شـرعی،لأنّ الإنسان العاصـی والفاسق معتدٍ على حرم اللّه، والشخص المعتدی على حرم اللّه فإنّه ظالم کما ورد فی صريح المحکمات القرآنيه، والإنسان الظالم ليست له القابليه واللياقه للتصدی لمقام نيابه الإمام المعصوم عليه السلام :

«وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُوْلَآئکَ هُمْ الظَّلِمُونَ»(۱) .

«وَلَاتَرْکَنُوآاْ إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّکُمُ النَّارُ»(۲) .

إنّما الکلام فی تعريف العداله، فقد ذکر للعداله تعاريف متعدده :

۱ – إنّ العـداله ملکه نفسـانيه تـدفع بالإنسـان فی طريق امتثال الأوامر الإلهيّه والإتيان بالواجبات وترک المحرمات، فکلّ من سار فی خطّ الشريعه وأتی بالواجبات وترک المحرمات فهو بحسب ظاهر الشرع عادل.

۲ – العداله عباره عن أنّ الإنسان يأتی بالواجبات ويترک المحرمات فی الخارج،وعلى هذا الأساس فإنّ تعريف العداله عباره عن عمل خارجی ناشیء من تلک الصفه

النفسانيه التی تحثّ الإنسان على سلوک هذا الطريق، فنسبه العمل لتلک الصفه النفسانيه هی نسبه المقتضی والمقتضی.

ويمکن القول أن کلا التعريفيين يرجعان إلى شـیء واحد، لأنّ الملکه النفسانيه الباعثه على الطاعه والامتثال بما هی هی لا توجد العـداله فی واقع الإنسـان،بـل إنّ الملکه النفسـانيه المقترنه بالعمل وإتيان الواجبات وترک المحرمات هی التی تحقق العـداله فی واقع الإنسان، وبسـبب الأعمال العادله التی تصـدر من الإنسان يتصف هـذا الشـخص بالعداله، فالعداله عباره عن العمل الخارجی الناشیء

من تلک الملکه النفسانيه التی تدفع الإنسان إلى السير فی خطّ الطاعه

۱- سوره البقره : الآيه ۲۲۹.

۲- سوره هود : الآيه ۱۱۳.

والعبوديه للّه تعالى.

٣ – العداله عباره عن الإسلام وعدم ظهور الفسق فى الخارج، وعليه فإنّ أكثرالمسلمين عدول لأنّه لا يظهر منهم فسق فى الخارج ولذلك فإن مثل هذا المسلم الذى لا تظهر عليه معالم الفسق والمعصيه يعتبر عادلاً.

٤ – العداله عباره عن حسن الظاهر، وعليه لا يمكن الحكم بعداله أكثرالمسلمين، لأنّ العداله فى هذه الصوره تتوقف معرفتها على إحراز حسن الظاهر، وإحراز حسن الظاهر متوقف على معاشره هذا الإنسان المسلم بحيث تؤدّى

هذه المعاشره إلى معرفه أن هذا الشخص متشرع ومتدين وعامل بأحكام الشرع أم لا.

٥ – العداله فى اللغه بمعنى الاستقامه وعدم الاعوجاج وعدم الانحراف سواءً كانت الاستقامه والاعتدال فى الاُمور المحسوسه التكوينيه أم فى الاُمورالمعنويه وغير المحسوسه، مثلاً نقول : هذا الجدار عدل، يعنى مستقيم وليس له عوج، وهذه العصا عدل، يعنى ليست منحنيه، كما قال الإمام أميرالموءمنين عليه السلام عن العدل التكوينى للأرض والسماء : وبالعدل قامت السماوات والأرض.

والاستقامه والاعتدال يمكن أن تكون فى الاُمور الاعتقاديه والأخلاقيه،فالشخص المستقيم والمعتدل فى عقيدته يقال عنه : هذا عدل فى عقيدته وأخلاقه،أى أنّ عقيدته سليمه ومستقيمه، أو أن فهمه وعقله مستقيم وليس بمعوج أو مشوش،بمعنى أنّه لا افراط ولا تفريط فيه.

وأحياناً ينسب العدل إلى الذات، فنقول : زيد عادل، عمرو عادل و...، أى أنّه مستقيم ومعتدل فى أداء تكاليفه وأعماله الشرعيه والإلهيّه والشارع يراه سائراً فى الطريق المستقيم وفى جاده الشريعه ، فهو شرعاً عادل وغير منحرف عن طريق الشريعه، أو أنّه ليس بعادل يعنى أنّه لم يسلك الطريق المستقيم فى جاده الشريعه.

بالإمكان القول إنّ التعريف الخامس من هذه التعاريف الخمسه المذكوره للعداله هو المطلوب، لأنّ العداله ليست لها حقيقه شرعيه أو حقيقه متشرعه مسلم بها،

إنّما هى بمعناها اللغوى عباره عن الاستقامه وعدم الاعوجاج وعدم الانحراف عن جاده الشريعه، غايه الأمر أن مورداستعمالات العداله مختلفه ومتعدده.

فالشخص العادل هو المستقيم فى مسار الشريعه اعتقاداً وعملاً، وباقى التعاريف سواءً كان اتيان الواجبات وترك المحرمات أو حسن الظاهر الناشى ء من الملكه

النفسانيه أو غير الناشى ء من الملكه النفسانيه فكلّها محلّ تأمل لأنّه من الممكن أن يصدر من الإنسان العمل الخارجى أو يترك العمل فى الخارج بلحاظ وجود مقتضى أو بلحاظ وجود مانع، ولذلك فالشخص الذى لا يجد فى نفسه مقتضى للمعصيه فإنّه يترك المعصيه ولا يمكن القول أن مثل هذا الشخص عادل لأنّه تارك للمحرمات، لأنّ ترك المعصيه كان بسبب عدم وجود المقتضى وليس بسبب توفر ملكه العداله فى نفسه.

إذن فمعنى العداله عباره عن الاستقامه فى جاده الشريعه، فكلّ إنسان مستقيم وثابت اعتقاداً وعملاً فى جاده الشريعه بدافع الخوف من اللّه أو بداعى الثواب

الإلهى فهو عادل، وذلک مشروط بشرطين :

أوّلاً :أن يكون ثابت القدم فى مساره وحركته فى جاده الشريعه لا أنّه أحياناًيكون مستقيماً واُخرى منحرفاً، مثلاً أحياناً يصوم شهر رمضان المبارک ويتحرک فى

الإتيان بالطاعات وترک المحرمات فى هذا الشهر ولكنه فى غير شهر رمضان لايكون كذلک ولا يتحرک فى خطّ الشريعه، فمثل هذا الشخص الذى يعيش الاهتزاز فى حركته ومسيرته لا يسمّى عادلاً.

ثانياً :إذا اتفق أن أنحرف عن جاده الحقّ وارتكب معصيه بدافع من الأهواءالنفسانيه وأدّى ذلک إلى تلويث صفه العداله فى نفسه فإنّه يسارع إلى التوبه والعوده إلى جاده العدل والشريعه كما قال القرآن الكريم عن المتقين : «إِذَا مَسَّهُمْ طَآئفٌ مِّنَ الشَّيْطَنِ تَذَكَّرُواْ»(١) . وللمزيد من التفصيل فى هذا الموضوع راجع كتاب التنقيح(٢) .

على أيّه حال فمعنى العداله عباره عن حركه الإنسان فى جاده الشريعه المستقيمه، ومن الأدله على أن كلّ من يسير فى الخطّ المستقيم للشريعه اعتقاداًوعملاًـ ولو لم يكن عمله هذا ناشى ء من ملكه نفسانيه فهو عادل:أولاً:أنّ ذلک هومقتضى اطلاقات الأدله التى تعتبر العداله شرطاً فى مورد المجتهد، وفى موردالشاهد، وفى مورد إمام الجمعه والجماعه، لأننا نشک فى أنّ صفه العادل هل

يعتبر بها مضافاً إلى الاستقامه العمليه فى جاده الشرع، قيود وخصوصيات زائده على ذلک أم لا، فنتمسک باطلاق الأدله لحذف اعتبار الأمر الزائد.

ثانياً :الروايات التى تدلُّ على أنّ الشرط فى إمام الجماعه، الثقه فى الدين،وهى : أبو على بن رشد قال قلت لأبى جعفر عليه السلام ان مواليک قد اختلفوافأصلى خلفهم جميعاً فقال عليه السلام : «لا تصل خلف من لا تثق بدينه»(٣) .

النتيجه :إنّ العداله شرط فى إمام الجماعه بأن يكون إمام الجماعه موثق فى دينه، والوثوق والأمانه فى الدين لا تحصل إلاّ أن يكون الإنسان سائراً فى الجاده المستقيمه للشريعه سواءً حصل الوثوق فى دينه من ملكه العداله أو من غير ملكه العداله وذلک بالعمل الخارجى والسير فى خطّ الشريعه.

ثالثاً :يونس بن عبدالرحمن عن بعض رجاله عن أبى عبداللّه عليه السلام قال

١- سوره الأعراف : الآيه ٢٠١.

٢- التنقيح : ج ١، ص ٢٥٠ - ٢٧٠.

٣- وسائل الشیعه : أبواب صلاه الجماعه، باب ١٢.

سألته عن البيّنه إذا اقيمت على الحقّ أيحل للقاضى أن يقضى بقول البيّنه فقال عليه السلام : «خمسه أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم:

الولايات، المناكح، الذبائح، والشهادات، والأنساب، فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً، جازت شهادته، ولا يُسأل عن باطنه»(۱)
.

رابعاً :صحيحه عبداللّه بن أبى يعفور، محمّد بن على بن الحسين باسناده عن عبداللّه بن أبى يعفور قال قلت لأبى عبداللّه عليه السلام بم تُعرف عداله الرجل بين المسلمين حتّى تُكمل شهادته لهم وعليهم، فقال عليه السلام : «أن

تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويُعرف باجتناب الكبائر التى أوعد اللّه عليه النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك، والدلاله على ذلك كلّه أن يكون ساترالجميع عيوبه، حتّى يُحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه...»(۲).

فالعادل إذن هو الشخص الذى يتوفر فيه الستر والعفاف وترك المعاصى والذنوب الكبيره والصغيره، ولكن ينبغى الاكتفاء بظاهر الستر والعفاف ولا ينبغى التحقيق فى عدم ارتكاب المعاصى الاُخرى، بأن يدقق الشخص فى سلوكياته لأجل العثور على عيوبه، (والدلاله على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتّى يُحرم على المسلمين ما وراء ذلك من أعثراته) فلا يجوز للمسلمين أن يدققوا فى

أعمال الشخص الظاهر الصلاح للعثور على عيوبه (ويجب عليهم تزكيته) فعندمايكون الإنسان ظاهر الصلاح فحالته الستر والعفاف وعدم ارتكاب المعاصى، وعلى المسلمين أن يعتقدوا بعدالته وطهارته (وإظهار عدالته فى الناس ويكون منه التعهد للصلوات الخمس).

وهكذا يجب أن يعتبر المسلمون هذا الشخص عادلاً إذا تعاهد صلواته اليوميه وواظب عليها (إذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن) وذلك بحضور صلاه الجماعه مع المسلمين (وأن لا يتخلف عن جماعتهم فى مصلاهم إلاّ من علّه ومرض) فمثل هذاالشخص يعتبر عادلاً فى الموازين الشرعيه (فإذا كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات الخمسه... فإذا سئل عنه فى قبيله ومحلته، قالوا : ما رأينامنه إلاّ خيراً، مواظباً على الصلوات، متعاهداً لأوقاتها فى مصلاه، فإنّ ذلك يجيز شهادته) لأنّ (الصلاه ستر وكفّاره للذنوب وليس يمكن للشهاده على الرجل بأنّه يصلى إذا كان لا يحضر مصلاه) يعنى أنّه إذا واظب على صلاته فإنّ صلاته

هذه تمنعه من ارتكاب المعاصى والذنوب ولا يمكن للشخص أن يشهد للناس ويصلى ولكنه لا يحضر مكان مصلاه فى وقت الصلاه ولا يتعاهد صلاه الجماعه.

وبعد أن بيّن الإمام عليه السلام فلسفه الحضور فى صلاه الجماعه قال : «وإنّماجعلت الجماعه والاجتماع إلى الصلاه، لكى يُعرف من يصلى مِمَن لا يصلى، ومن يحفظ مواقيت الصلاه ممّن يضيع»(۳) وكما ورد فى الروايات أن من يوءخر صلاته ويضيعها فإنّ الصلاه ستناديه بالنداء الملكوتى : (ضيعك اللّه كما ضيعتنى)ويقول الإمام عليه السلام : «لولا ذلك لم يمكن لأحد أن يشهد على آخر

۱- وسائل الشیعه : ج۱۸، ص ۲۹۰، الباب ۴۱ من أبواب الشهادات، ح۳.

۲- وسائل الشیعه : ج ۱۸، ص ۲۸۸، الباب ۴۱ من أبواب الشهادات، ح ۱.

۳- وسائل الشیعه : ج ۱۸، ص ۲۸۸، الباب ۴۱ من أبواب الشهادات، ح ۱.

بصلاتهم، لأنّ من لا يصلى لا صلاه له بين المسلمين، فإنّ رسول اللّه همّ بأن يحرق قوماً فى منازلهم لتركهم الحضور لجماعه المسلمين وقد كان فيهم من يصلى فى بيته، فلم يقبل منه ذلک»(۱) وعندما لا تكون الصلاه منفرداً مقبوله عن المولى فكيف تقبل شهادته؟

«وعدالته بين المسلمين ممّن جرى الحكم من اللّه عزّوجلّ ومن رسوله فيه الحرق فى جوف بيته فى النار وقد كان يقول : لا صلاه لمن لا يصلى فى المسجد مع المسلمين إلاّ من علّه»(۲) .

إذن فمثل هذا الشخص المجرم هل يعقل أن تقبل شهادته أو أن يقال بأنّه عادل ؟

كلا أبدا، وقد كان يقول رسول اللّه عليه السلام : «لا صلاه لمن لا يصلى فى المسجد مع المسلمين إلاّ من علّه»(۳)

وأمّا كيفيه الاستدلال بهذه الروايه فى معرفه العداله فإنّه على نحوين،وسيأتى لاحقاً إن شاء اللّه.

ماهيه العداله والفسق:

يمكن القول : إنّ صحيحه ابن أبى يعفور عرّفت العداله بنحوين : تاره من خلال التعريف المنطقى واُخرى من خلال التعريف الاُصولى واللغوى، فعندما سئل الإمام

عن كيفيه معرفه عداله الرجل لقبول شهادته بين المسلمين، فقال الإمام عليه السلام : «أن تعرفه بالستر والعفاف» فعنوان الستر والعفاف حد منطقى

لتعريف العداله، نظير من يسئل عن الإنسان ما هو ؟ فيجيب : حيوان ناطق، وفى مقام العداله يسئل الإمام عليه السلام ما هى ؟ فيقول عليه السلام :

العداله، المشهور بالستر والعفاف، كما ذكر المرحوم الشيخ الأنصارى ذلک فى تعريف العداله وأنّ التعريف الوارد فى هذه الروايه للعداله بالستر والعفاف

أنّه تعريف منطقى بالحدّ والرسم(۴) .

۱- المصدر السابق.

۲- وسائل الشيعه : ج ۱۸، ص ۲۸۸، الباب ۴۱ من أبواب الشهادات، ح ۱.

۳- المصدر السابق، ج۵، ص ۳۷۷، الباب۲ من أبواب صلاه الجماعه، ح ۸.

۴- التنقيح، ج ۱، ص ۲۶۷.

النحو الثانی : أن یوءخـذ عنوان الستر والعفاف فی تعریف العداله من جهه اُصولیه ولغویه، فالمعرف یعنی ما ینکشف به الشـیء، لأنّه سئل من الإمام علیه السلام : بما تعرف عداله الرجل ؟ یعنی : بمن ینکشف به العداله، لا أنّه

سئل عن حقیقه وماهیه العـداله وعن حـدودها ورسـمها، بمعنی أن تعریف العـداله بالحـدّ والرسم المنطقیین هو خلاف المتفاهم العرفی والحقیقـه العرفیـه، إذن فسوءال الراوی من الإمـام لمعرفه العـداله ظـاهر فی مـا ینکشـف به عـداله الإنسـان لیتعرف علیها المسلمون ویعرفونه بأنّه عادل لیقبلوا شهادته.

فالإمام علیه السلام یقول : تعرفه بالستر والعفاف، فمعرف العداله هنااشتهار الرجل بهاتین الحالتین الستر والعفاف، فالعداله تعرف بواسـطه هـاتین الحـالتین، فلم یـذکر الإمـام تعریف العـداله بالبیان المنطقی وأنّ الستر والعفاف یمثلان ماهیه وحقیقه العـداله فی حـدّها المنطقی، بـل قـال : إنّ حقیقه العـداله اشـتهار الرجـل بالستر والعفاف، ومعنی العفاف أن تتوفر حاله فی الإنسان تمنعه من ارتکاب المعاصی الذنوب.

فـالعفیف هو الشـخص الـذی لاـ یرتکب المعاصـی الـذنوب فی الخـارج، والستر یعنی تغطیه الشـیء وهو کنـایه عن أنّ العادل لا یرتکب المعصیه حیث یحول بینه وبین المعصیه ستراً وستاراً وهو عباره عن تلک الحاله النفسانیه التی تمنعه من ارتکاب المعصیه والاثم.

النتیجه :أنّ العادل هو الشـخص الذی یتحرک فی جاده الشـریعه باسـتقامه ولایرتکب المعاصی بالاختیار سواءً بجوارحه وأعضائه أم بقلبه وفکره أم بلسـانه فلا یرتکب الهتک والغیبه للأشـخاص ولا یسـتمع المحرمات باذنه ولا یتناول الأطعمه المحرمه ویخاف اللّه سرّاً وعلناً أو بداعی الشوق إلی الثواب، فبواسطه هذا العفاف والستر وعدم ارتکاب المعاصی والذنوب فی الخارج یعرف بأنّه عادل، وفی مقابل ذلک الفاسق.

فالفاسق هو الشخص المنحرف والخارج عن جاده الشریعه بواسطه عدم الستر وعدم العفاف عن معاصی اللّه.

ومن جمله الأدله التی اسـتدل بها علی اشتراط العداله فی المجتهد، روایه الاحتجاج : «فامّا من کان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدینه مخالفاً علی هواه مطیعاً لأمر مولاه فللعوام أن یقلدوه وذلک لا یکون إلّا بعض فقهاء

الشیعه لا کلّهم»(۱) .

وهذه الروایه تثبت اشتراط العداله بالمعنی الأخصّ وهو ما فوق مرتبه ترک المحرمات والإتیان بالواجبات، فیجب أن یکون عمل الفقیه إلهیاً بتمام المعنی،فطبقاً لهذه الروایه فالفقیه لا ینبغی أن یرتکب حتّی المباحات لأنّ هذه

الروایه تدلُّ علی لزوم أن یکون الفقیه مخالفاً لهواه ومجاهداً لنفسه.

ولکن یرد علی الاستدلال بهذه الروایه إشکالات متعدده سواءً فی أصل حجیّه اجتهاد الفقیه أم فی جهه اثبات العداله للفقیه :

أوّلاً :إنّ هـذه الروایه ضـعیفه سـنداً لأنّ صاحب الاحتجاج ینقل هـذه الروایه من التفسـیر المنسوب للإمام الحسن العسـکری علیه

السلام ، ولم تثبت صحّه نسبه هذا

التفسير إلى الإمام الحسن العسكری علیه السلام .

۱- وسائل الشیعه : ج ۱۸ باب القضاء، باب عدم جواز تقلید غیر المعصوم.

ثانیاً :ومن حیث الـدلاله فإنّ دلاله الروایه علی اشتراط العـداله للفقیه مخـدوشه، لأنّه کما أنّ حجیّه الروایه ترتبط بکاشـفیتها عن الواقع، وهکـذافتوی الفقیه ینبغی أن تکون طریقـاً إلی الواقع، وفی مورد الراوی للروایه فلاـ یشترط فیه العـداله بـل تکفی الوثـاقه فقط إلّا علی مبنی من یقول فی باب الروایات بأصاله العـداله کالمرحوم العلّامه، وهکذا یمکن القول أنّ حامل الفتوی والفقیه لا تشترط فیه العداله بل تکفی الوثاقه.

ثالثاً :یری المرحوم السیّد الحکیم أن هذه الروایه وارده فی باب التقلید فی اُصول الدین لا فی فروع الدین، والحال أنّ التقلید فی اُصول الدین باطل ویستلزم الدور المحال.

رابعاً :إذا أخـذنا بظاهر الروایات فنواجه مشـکله لا یلتزم بها أی فقیه، لأنّ مثل هـذا الإنسان غیر المعصوم نادر بحیث تکون جمیع أعماله مورد رضا اللّه تعالی ویکون مخالفاً لهواه ومطیعاً لأمر مولاه بما فی الکلمه من معنی. إذن

فلا یمکن الالتزام باطلاق هذه الروایه لاثبات العداله بالمعنی الأعم.

النتیجه :لا یمکن التمسک بروایه الاحتجاج سنداً ودلاله لإثبات العداله المطلقه للفقیه.

ومن جمله الروایات التامه السند التی تقرر أنّ العالم لا ینبغی أن یکون محبّاًللدنیا هی :

«إذا رأیتم العالم محبّاً للدنیا فاتهموه علی دینکم ولو کان عادلاً فإن کلّ محبّ یحوط بما أحب»(۱) .

فهـذه الروایه تشـترط علی العـالم عـدم کونه محبّـاً للـدنیا فـإن حبّ الـدنیا فی الحقیقه رأس جمیع الخطایـا والـذنوب، ومـا أکـثر الروایات التی تدلّ علی أنّ العالم یجب أن یکون زاهداً فی الدنیا وراغباً فی الآخره لا راغباً فی الدنیا.

علی أیّه حـال فـإنّ جمیع هـذه الروایـات تقیـد العناوین المطلقه کالعالم،والفقیه، والمفتی، والمجتهـد، والقاضـی، سواءً من حیث العمل أم من حیث الاعتقاد والحالات النفسیه أم من جهه العقل والدرایه بأن یکون الفقیه علی

مستوی العمل مطیعاً لأمر المولی، وعلی مستوی الاُمور النفسانیه لا ینبغی أن

۱- علل الشرائع، ج ۲، ص ۳۹۴، الباب ۱۳۱، مع اختلاف یسیر.

يكون محبّاً للدنيا، وعلى مستوى العقل والفهم أن يكون له درايه بالأحكام الإلهيّه.

والحاصل أنّ الروايات تقرر هذه الحقيقه وهى أنّ الفقيه يحتاج إلى تصفيه وتهذيب النفس لكى يحصل على الهدايه الإلهيّه كما يقول القرآن الكريم :

«وَالَّذِينَ جَ-هَـدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَآ وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ»(١) إذن فيجب على الفقيه أن يعمل على تهذيب نفسه وتصفيه باطنه لتحصيل القوّه القدسيه

الإلهيّه والإمداد الغيبى وإلاّ فالفقيه الذى لا يهتدى بنور اللّه لا يكون فقيهاً.

النتيجه :أنّ العداله شرط للمجتهد كتاباً وسنّهً وعقلاً وإجماعاً وبالسيره القطعيه للمتشرعه، وإلاّ فلا يمكن تقليده، وهكذا بالنسبه لقضائه وحكمه فليس له أثر شرعى بدون توفر العداله، لأنّ المجتهد هو المتصدى لمقام النيابه عن الإمام المعصوم عليه السلام ولا يمكن للفاسق أن يتصدى لهذا المقام الإلهى ويأخذ على عاتقه اجراء أحكام الحلال والحرام الإلهيّه.

وأمّا بالنسبه للآيات القرآنيه فإنّ الإنسان الفاسق والعاصى يعتبر متعدياًعلى الحريم الإلهى، والمتعدى على الحريم الإلهى ظالم «وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ

فَأُوْلَ-آئكَ هُمْ الظَّ-لِمُونَ»(٢)، «وَلاَ-تَرْكَنُوآاْ إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ»(٣). إذن فهذه الآيات القرآنيه المحكمه تنهى عن اتباع الظالم والفاسق، فاتباع الظالم ممنوع شرعاً وعقلاً.

ومن جهه الروايات الشريفه فقد ورد أنّ المجتهد وإمام الجمعه والجماعه يجب أن يكون عادلاً، والشخص المتهتك والذى لا يملك الستر والعفاف ويرتكب المعاصى

الإلهيّه فهو مرفوض وليست له القابليه واللياقه لتصدى مقام التقليد وإمامه الجمعه والجماعه.

وكذلك بالارتكاز القطعى للمتشرعه فالشخص المرتكب للفسق والفجور وشارب الخمرولاعب القمار وأمثال ذلك ليست له القابليه للتصدى لمقام الإفتاء ومقام القضاء الإلهى، والشارع المقدس لا يرضى أبداً بأن يسلم زمام اُمور المسلمين بيد الفاسق والمتعدى على الحريم الإلهى ولا يرضى بأن يكون مثل هذا الشخص محل تقليد واتباع المسلمين.

وبعباره اُخرى، إنّ المبيّن للأحكام الإلهيّه والمتصدى لمقام الولايه يجب أن يكون أميناً إلهياً، والفاسق ليس أميناً فى الأحكام الإلهيّه ولا يمكن الاعتماد على فتواه، فكيف يكون كلامه فى أحكام الدين حجّه، والحجّه الإلهيّه يجب أن

يكون ثقه وأميناً فى الدين لا خائناً وظالماً.

الوجه الآخر لاعتبار العداله فى المجتهد هو أنّ الفاسق لا يجوز

۱- سوره العنکبوت : الآیه ۶۹.

۲- سوره البقره : الآیه ۲۲۹.

۳- سوره هود : الآیه ۱۱۳.

الاقتداء به فی الصلاه وهکذا لا یجوز الاعتماد علی فتواه، وطبعاً یمکن القول أن ذلک من خصوصیات الصلاه فقط لا من خصوصیات الفتوی.

وقد ورد فی الروایات أنّ الشخص الذی تجعلونه إماماً فی صلاتکم سیکون شفیعکم یوم القیامه، والفاسق لا یصلح للشفاعه، وعلیه فاشتراط العداله فی الصلاه لا

یرتبط بالعداله فی باب الفتوی.

نعم، إذا کان هذا الشخص زعیماً للمسلمین وکانت بیده الاُمور الحسبیه فإنّ العداله معتبره فیه، ولکن الکلام فعلًا فی الفتوی فقط.

الوجه الآخر لاشتراط العداله هو أنّ الفاسق لا تقبل شهادته، وهکذا لا تکون فتواه حجّه.

والجواب :أنّه من الممکن أن تکون الشهاده لها خصوصیات من قبیل الإمامه فی الصلاه ولا یشترط توفر هذه الخصوصیات فی باب الفتوی، والشاهد علی ذلک أنّه

یشترط فی باب الشهاده تعدد الشاهد، بخلاف باب الفتوی وباب الروایه حیث لایعتبر تعدد الراوی والمفتی فی الإخبار والإفتاء.

ومن جمله الأدله التی استدل بها علی اشتراط العداله فی الفتوی، الروایه الوارده فی خصال الصدوق حیث تقول : «اتّقِ اللّه من الفساق العلماء»(۱)

ومتقضی اطلاق الأمر بالتقوی فی هذه الروایه تجنب فتوی العالم الفاسق، إذن فهذه الروایه تدلُّ بمفهومها علی تجنب العالم الفاسق فی مورد بیان الأحکام الإلهیّه.

الوجه الآخر لاشتراط عداله المفتی ما ذکره الشهید رحمه الله فی الذکری حیث استدلّ بمقبوله عمر بن حنظله فی الخبرین المتعارضین والحکمین المتعارضین الواردین عن الأئمّه علیهم السلام حیث یسأل الراوی عن تکلیفه فی هذه الصوره، فیقول الإمام علیه السلام : خذ بأعدلهما، ومعلوم أنّ العداله شرط فی الأخذبالخبر والحکم الشرعی، وإلّا لا وجه للأمر بالأخذ بأعدلهما.

ولکن الإشکال فی هذه الروایه هی أن هذه الروایه وارده فی مورد القضاء وحکم القاضی لا فی باب الفتوی، مع أنّ المستفاد من کلمات الفقهاء التعمیم بحال الملازمه بین باب القضاء وباب الفتوی فکلّ ما یشترط فی باب القضاء یشترط أیضاً فی باب الفتوی. ولکن تقدّم أنّه لا ملازمه بین باب القضاء وباب الفتوی لا علی مستوی الملاک ولا علی مستوی الحکم ولا علی مستوی الملازمه العرفیه،

حیث إنّ القاضی یختلف عن المفتی والمخبر فی الحکم.

١-.

إن قلت :إنّ الوارد فى الروايه عنوان العـارف بالأحكـام والناظر إلى الحلال والحرام، وهـذا العنوان مطلق ويشـمل العارف العادل وغير العادل.

الجـواب :توجـد فى هـذه الروايه قرينه على أنّ عنوان العـارف بالأحكـام ليس مطلق،لأنّه ورد فى هـذه الروايه قول الإمـام : الراد عليهم كالراد على اللّه، ولايعقل أن يكون رد قول الفاسق رداً على اللّه، والقرآن الكريم يقول فى موارد

عديـده : «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الظَّلِمِينَ»(۱) ، «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الْفَسِقِينَ»(۲) ، «وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ»(۳) ، «أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّلِمِينَ»(۴) .

والإنسـان العاصـى والفـاسق ظـالم، ولا شـك أنّ العمل بقول الظالم واتباع فتوى الظالم من المصاديق البارزه للركون إلى الظالم المنهى عنه.

إن قلـت :إن عنـوان التفقـه فى الـدين والرجوع إلى الفقيه فى آيه النفر عـام،وموضـوع الحجيّه فى آيه النفر وجوب انـذار الفقيه بشكل مطلق سواءً كان الفقيه عادلاً أم غير عادل.

الجواب :إنّ المتكلّم فى القرآن الكريم هو ذات البارى تعالى، واللّه تعالى ينهى الناس والعلماء عن أن يقولوا شيئاً ولا يعملون به «لِمَ تَقُولُونَ مَالَاتَفْعَلُونَ»(۵) ، «كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَالَا تَفْعَلُونَ»(۶) فالقرآن الكريم يهدد الموءمنين فى هذه الآيه الشريفه أن يقولوا شيئاً ولا يعملون به وأنّه ذنب عظيم وكبير، ومن المعلوم أن هـذه الآيه المباركه تنهى عن الشـخص الـذى يبيّن للناس الحكم الإلهى ولكنه لا يعمل به، وعليه فإنّ انذار المنذر

والفقيه بدون أن يعمل بكلامه فهو عاصاً وفاسق ولا اعتبار لقوله، ولا يجتمع الإنذار مع نهى اللّه تعالى عن الإنذار.

إن قلت: إنّ سيره العقلاء تدلُّ على لزوم الرجوع إلى الخبير، سواءً كان الخبيرعادلاً أم غير عادل.

الجواب :إنّ سيره العقلاء إنّما يتمّ اعتبارها شرعاً إذا لم تكن مردوعه، ومع وجود كلّ هذه الآيات والروايات التى تذم عالم السوء وتنهى عن الرجوع إلى العالم الفاسق، فإنّ هذه السيره العقلائيه فى المقام مردوعه وغير مشروعه،

والفقيه الفاسق لا دليل على وجوب الإنذار عليه بل هو ممنوع الإنذار، ومضافاًإلى عدم وجود الدليل على الإنذار فإنّ السيره فى

۱- سوره القصص : الآيه ۵۰.

۲- سوره المنافقون : الآيه ۶.

۳- سوره هود : الآيه ۱۱۳.

۴- سوره هود : الآيه ۱۸.

۵- سوره الصف : الآيه ۲.

۶- سوره الصفّ : الآيه ۳.

المقام مردوعه بالأدله الشرعيه والعقليه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِى ا لْقَوْمَ الْفَسِقِين»(۱) .

إن قلت :قوله : «أمّا الحوادث الواقعه فأرجعوا فيها إلى رواه حديثنا»، مطلق ويشمل الراوى العادل وغير العادل.

الجواب :إنّ هذه الشبهه مردوده بمقتضى ذيل الروايه حيث يقول الإمام عليه السلام : «لأنّهم حجّتى عليكم»، والفاسق لا يمكن أن يكون حجّه الإمام.

إن قلت :ورد فى الروايه لزوم تعلم العلم والحكمه ولو كان التعلم من غيرالعالم وغير الإمامى.

الجواب، أوّلاً ـ :إنّ هـذا السنخ من الروايات وارد فى مقام ترغيب وتشويق الناس لتحصيل العلم لا فى مقام بيان وظيفه المكلّف وهى أخذ الفتوى والحجّه الإلهيّه

من غير العادل، والدليل على ذلك الروايه المنقوله عن الإمام الحسن العسكرى عليه السلام حول رواه بنى فضّال من الواقفيه حيث سئل الإمام عليه السلام عنهم فقال : خذوا ما رووا وأتركوا ما رأوا، وهذا يعنى لزوم ترك ما أفتوا به

وعدم العمل به.

إذن فهذه الروايات التى تدلُّ على كسب العلم والحكمه على الاطلاق إنّما هى فى مقام ترغيب وتشويق الناس لتحصيل العلم والحكمه لا فى مقام بيان الوظيفه

الشرعيه للمكلّفين.

ثانياً :إنّ الروايات التى تدلُّ على لزوم طلب العلم والحكمه وبمقتضى القرينه الحاليه والمقاميه، فى مقام بيان تعلم العلم لا فى مقام بيان الوظيفه العمليه والعمل بقول أى عالم مطلقاً، فما أكثر الروايات الوارده فى تخصيص هذه المطلقات والتى تقرر منع قراءه كتب الضلال والعمل بها بل تحرم حفظ كتب الضلال.

ثالثاً : ذكر المفسّرون فى تفسير الآيه الشريفه «فَلْيَنظُرِ ا لْإِنسَنُ إِلَى طَعَامِهِ»(۲) ، إنّ المراد من الطعام فى هذه الآيه الشريفه هو طعام العلم وينبغى على الإنسان أن يدقق فى العلوم التى يكتسبها وما هى ومن أين يحصل عليها، ومن هو المعلم الذى يتعلم منه هذه العلوم وهل أنّ هذه العلوم، تؤدى إلى هدايه الإنسان إلى الصراط الإلهى المستقيم والسير فى جاده الشريعه أم

۱- سوره التوبه : الآيه ۲۴.

۲- سوره عبس : الآيه ۲۴.

توجب سقوطه فی وادی الضلاله والانحراف؟

علی أیّه حال فإنّ اعتبار العداله للمجتهد یعتبر أمراً مسلّماً وقطعیاً بمقتضی الأدله اللفظیه من الآیات والروایات کتاباً وسنّه، وکذلک بحکم الأدله العقلیه والإجماع وسیره المتشرعه، فالفتوی الصادره من المجتهد بدون هدایه إلهیه

وبدون ملکه العداله لا ـ أثر شرعی لها ولا یترتب علی تقلیده أثر «إِنَّ اللَّهَ لَایَهْدِی الْقَوْمَ الظَّلِمِینَ»(۱) ، «وَلاَـتَرْکَنُوآاْ إِلَی الَّذِینَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّکُمُ النَّارُ»(۲) .

ومع الشک فی حجیّه فتوی الفاسق فبمقتضی الأصل اللفظی وکذلک بمقتضی الأصل العقلی، وبمقتضی الأصل العملی، عدم الحجیّه، أما مقتضی الأصل اللفظی فهو «إِنَّ

الظَّنَّ لَایُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئا»(۳) ، «وَلاَ تَقْفُ مَالَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ»وأمّا الأصل العقلی فالشک فی حجیّه الفتوی مساوق لعدم الحجیّه بل القطع بعدم الحجیّه، وأمّا الأصل العملی فمقتضی الاستصحاب عدم

الحجیّه، لأنّ الحجیّه أمر شرعی وحادث ویحتاج إلی دلیل واعتبار شرعی، وما لم یصل الشخص إلی درجه الاجتهاد فإنّ فتواه لیست بحجّه، والآن بعد أن أصبح مجتهداً نشک فی أنّ فتوی المجتهد الفاسق حجّه أم غیر حجّه، فنستصحب عدم الحجیّه.

الغرض أنّه لا یوجد دلیل نقلی وعقلی علی جعل واعتبار الحجیّه الشرعیه لفتوی المجتهد الفاسق.

الإیمان:

أمّا الکلام فی اشتراط الإیمان للمجتهد وأنّ المجتهد والمفتی یجب أن یکون مسلماً وموءمناً وشیعیاً اثنی عشریاً لا فطحیاً ولا ناقوسیاً ولا زیدیاً ولاواقفیاً ولکن هذا الشرط بلحاظ سیره العقلائیه غیر وجیه، لأنّ ملاک سیره

العقلاء الرجوع إلی الخبیر مطلقاً، سواءً کان ذلک الخبیر موءمناً أم غیر موءمن.

أمّا من حیث الأدله اللفظیه فإنّ السیّد الخوئی فی هذه الجهه تمسک باطلاق الأدله وناقش فی الأدله التی تدلُّ علی اشتراط الإیمان فی المجتهد سنداًودلالهً، وحمل الإیمان فیها علی الأفضلیه، إلاّ أنّ هذا الکلام مردود بضروره

ارتکاز المتشرعه.

فلا یعقل أن تکون فتوی غیر المسلم حجّه علی المسلم فی الشریعه الإسلامیه،غایه الأمر أنّ الوارد فی الروایات هو جواز الرجوع إلی الثقه مطلقاً ولکن فی نقل الروایه لا یجوز الرجوع إلی الراوی الکافر والراوی الثقه هو الذی ینقل

الخبر عن الإمام ویجب أن یکون مسلماً، وفی باب

۱- سوره القصص : الآيه ۵۰.

۲- سوره هود : الآيه ۱۱۳.

۳- سوره يونس : الآيه ۳۶.

الفتوى هناك اعمال للاعتقاد والنظر، ولا شک أنّ الإسلام شرط فی المفتی، إنّماالكلام فی الإیمان بالمعنى الأخصّ وهل هو شرط فی المفتی أم لا ؟

ومن جمله الأدله التی استدلّ بها على اعتبار واشتراط الإیمان فی المفتی مقبوله عمر بن حنظله حیث ذکر الإمام فیها : لزوم الرجوع إلى رجل منکم،والمقصود بهذه الکلمه (منکم) أی من الشیعه لا من المخالفین، إلّا أنّ هذه

الروایه بدورها ضعیفه سنداً ودلالهً، أمّا بالنسبه لضعف السند فلأن عمر بن حنظله لم یوثق فی کتب الرجال بالرغم من أنّ البعض ذهب إلى جبران ضعف السند

فیها بالشهره، وهذا على المبنى.

أمّـا من حیث الدلاله فإنّ هذه الروایه محل تأمل أیضاً، لأنّ الروایه وارده فی باب القضاء، وسرایه الحکم فیها إلى باب الفتوى یحتاج إلى الغاء الخصوصیه ووحده المناط واثبات الملازمه بین باب القضاء والفتوى، إلّا أن مثل هذا

التلازم لم یثبت فلیس کلّ ما یشترط فی القاضی یشترط فی المفتی. إذن فلا یمکن الاستدلال بهذه الروایه فی باب الفتوى على اشتراط الإیمان للمفتی والمجتهد.

ومن جمله الروایات التی استدل بها فی المقام، مشهوره أبی خدیجه، حیث یحددالإمام فی هذه الروایه مصدر الحکم بأن یکون هذا الحکم صادراً من حاکم منکم،إلّا أنّ الإشکال الوارد على المقبوله سنداً ودلالهً وارد على هذه الروایه

أیضاً، لأنّ هذه الروایه ترتبط بباب القضاء ولا ملازمه بین القضاء والإفتاء.

ومن جمله ما یتمسک به فی المقام روایه علی بن سوید السابی، قال : کتب إلیَّ أبی الحسن علیه السلام وهو فی السجن، «أمّا ما ذکرت یا علیُّ ممّن تأخذمعالم دینک، لا تأخذن معالم دینک من غیر شیعتنا»(۱) .

ومعلوم أن هذه الروایه ضعیفه سنداً ومرسله وکذلک ضعیفه من حیث الدلاله، فإنّ الروایه تمنع من الرجوع إلى المفتی غیر المؤمن وتعلل ذلک بعدم أمانته لا أنّها تمنع منه لمجرّد الاختلاف فی العقیده.

ومن جمله ما ذکر فی المقام أن غیر المؤمن فاسق، لأنّ ترک ولایه أئمّه الهدى علیهم السلام من أعظم الکبائر یقول اللّه تعالى فی مسأله الولایه والإمامه:

«وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللّه ُ...»(۲) .

وقال الإمام الباقر علیه السلام : «بنی الإسلام على خمس: على الصلاه والزکاه والصوم والحج والولایه ولم یناد بشیء کما نودی بالولایه»(۳) .

والفاسق لا ینبغی الأخذ برأیه وبخبره بدون فحص وکلامه غیر حجّه.

وعلى أيّه حال فإنّ اعتبار الإيمان فى المجتهد شرط، لأنّ الرجوع لفتوى المخالف إمّا أن يكون من باب اطلاق سيره العقلاء أو من جهه اطلاق الأدله اللفظيه،وهذه الاطلاقات مع وجود النصّ الصريح على المنع غير تامه ولا يمكن التمسك بها وذلك لصريح الروايات التى تقول : لأنّهم معزولون عن دين اللّه (محمّد بن يعقوب عن محمّد بن يحيى عن أبى جعفر عليه السلام : «كلّ من دان اللّه عزّوجلّ بعباده من لا إيمان له سعيه غير مقبول لأنّهم معزولون عن دين اللّه ضال

۱- وسائل الشيعه، ج۱۸، ص ۱۰۹ الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضى، ح ۴۲.

۲- سوره المائده، الآيه ۶۷.

۳- أصول الكافى، ج۲، ص۱۸، باب دعائم الإسلام، ۱.

ومضل»(۱)

ومع وجود هـذه النصوص الصـريحه التى تقرر بـأن غير الموءمن ضـال ومضـل فإنّ الاطلاقات قطعيه الانصـراف أى منصـرفه عن الرجوع إلى غير الموءمن والمخالف، والسرّ فى ذلک أنّ باب الفتوى يختلف عن باب نقل الروايه، ففى باب

الروايه فالناقل الثقه ينقل خبر الإمام ولا مانع من قبوله لأجل صدور هذاالخبر من الإمام.

أمّا فى باب الفتوى فهناك إعمال لرأى المفتى والمجتهـد وهـذا يحتاج إلى هـدايه من اللّه، وفتوى الضال والمضل ليست بحجّه. إذن فالإيمان شرط للمجتهد كما أنّ

الإمام الحسن العسكرى عليه السلام قال فى مورد كتب بنى فضّال الواقفيه :

خذوا من رووا وأتركوا ما رأوا، وبمقتضى هذا الكلام يكون الإيمان شرطاللمجتهد والمفتى.

ومن جمله مـا ذكر فى عـدم جواز الرجوع إلى غير الموءمن، مرتكزات المتشـرعه،حيث سـئل الإمام الرضا عليه السـلام : إلى من نرجع إذا لم يكن من مواليكم أحد

؟ فالإمام عليه السلام نهى السائل عن الرجوع إلى غير الموالى وأنكر عليه الرجوع للمخالف.

النـتيجه :إنّ الإيمـان شـرط للمجتهـد والمفتى بمقتضـى الوجـدان الارتكـازى للمتشـرعه، وبمقتضـى بعض النصوص والروايـات، وبمقتضى إجماع الإماميه أيضاً،فالمجتهد لولم يكن موءمناً لا يجوز الرجوع إليه، لأنّ غير الموءمن لا يكون

أميناً على دين اللّه، وقول غير الأمين فى مقام بيان الدين والأحكام الشرعيه ليس له اعتبار وأثر.

الرجوليه:

قال للّه تعالى:«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِکَ إِلاَّ رِجَالاً نُوحِی إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ»(۲) .

۱- وسائل الشيعه : أبواب مقدمات العباده، باب ۲۹.

۲- سوره النحل، الآيه ۴۳.

ومن جمله شرائط حجيّه الفتوى (الرجوليه) وهذا الشرط ورد فى روايه أبى خديجه سالم بن مكرم الجمّال حيث قال الإمام عليه السلام فى هذه الروايه : «تحاكموا

إلى رجل منكم... فقد جعلته عليكم حاكماً»(۱) وكذلك ما ورد فى مقبوله عمر بن حنظله حيث قال الإمام عليه السلام : «انظروا إلى رجل منكم تحاكموا

إليه»(۲) وهنا نرى أن كلمه «رجل» وردت فى كلتا الروايتين وكان الإمام عليه السلام يأمر الناس فى مقام القضاء والحكم بالرجوع إلى رجل منهم،

وبالرغم من أن هاتين الروايتين يمكن المناقشه فيهما سنداً ودلالهً، إلاّ أنّ ذلك لا يوءثر على اشتراط الرجوليه فى الفتوى، لأنّ الأدله الوارده فى باب القضاء والإفتاء يتبادر منها تقليد الرجل ومنصرفه عن غير الرجل.

مضافاً إلى أنّ السيره القطعيه للمتشرعه منذ عصر المعصوم عليه السلام إلى يومنا هذا لا ـ تجيز تقليد المرأه، فتقليد المرأه وقضاوءها لا اعتبار له عندالمتشرعه، بل كما ورد فى القرآن الكريم فى سوره الأحزاب عند الحديث عن نساءرسول اللّه صلى الله عليه و آله قوله تعالى : «وَقَرْنَ فِی بُیُوتِکُنَّ وَلاَ تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِیَّهِ الْأُولَی وَأَقِمْنَ الصَّلَوهَ وَءَاتِینَ الزَّکَوهَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ»(۳).

وهذا يكفى لعدم دخول المرأه فى الميدان السياسى والاجتماعى من أجل الحفاظ على الستر والعفاف للمرأه وبقرينه إقامه الصلاه والزكاه واطلاق وشمول الآيه

لعموم النساء واضح، لأنّ وجوب الصلاه والزكاه وإطاعه اللّه تبارك وتعالى ليست من مختصات أزواج النبى الأكرم صلى الله عليه و آله .

وفى حديث قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله : «النساء عوره فاحبسوهن فى البيوت، واستعينوا عليهن العرى»(۴)

ويقول الإمام أميرالموءمنين عليه السلام : «المرأه ريحانه وليست قهرمانه»(۵) ويكفى هذا الكلام فى أن تهتم المرأه بتربيه الأولاد وترتيب اُمور المنزل والاهتمام بالأعمال المناسبه لها، وهذه النصوص كافيه لعدم حضورالنساء فى الميدان الاجتماعى لأنّه مع ورود النساء فى الميدان الاجتماعى والسياسى فإنّها ستكون ملعبه للشيطان ومن يسير فى خط الشياطين ولا نتيجه له سوى ازدياد مظاهر الفساد الاجتماعى والتعاون على الاثم.

مضافاً إلى أنّ المسلمين بالإجماع لا ـ يرون جواز إمامه المراه لصلاه الجماعه للرجال فكيف الحال بمقام الفتوى والقضاء وهو مورد ابتلاء الناس ؟ إذن فاشتراط الرجوليه للمجتهد والمفتى يعتبر أمراً مسلماً وقطعياً، فالشارع المقدس يهتم غايه الاهتمام بعفاف وستر المرأه والسيره الارتكازيه المتشرعه القطعيه تمنع من تصدى المرأه لمقام المرجعيه ومقام القضاء، وعليه فإنّ مذاق واهتمام

الشارع وسيره المتشرعه تصلح للردع عن السيره العقلائيه فى المقام.

۱- .

۲- .

۳- سوره الأحزاب : الآیه ۳۳.

۴- مستدرک وسائل الشیعه، ج۱۴، ص ۱۸۲، الباب ۲۱ من أبواب مقدمات النکاح، ح ۱

۵- نهج البلاغه، الکلمه ۳۱.

السیره العقلائیه:

ومن جمله الوجوه المذکوره لعدم اشتراط الرجولیه، الاطلاقات وسیره العقلاءحیث إنّ العقلاء یرجعون إلی الخبیر سواءً کان رجلاً ـ أم امرأه، وما یعتبر فی سیره العقلاء هو أن یرجع الجاهل إلی العالم والخبیر فالعقلاءیرجعون إلی الطبیب الرجل والطبیب المرأه، وأمّا ما ورد من کلمه «رجل» فی معتبره أبی خدیجه وفی مقبوله عمر بن حنظله فهو من باب الغلبه، بمعنی أنّ الغالب أن یتولی الرجل مقام القضاء ومن النادر أن تتولی المرأه هذا المقام،

لا ـ أن یکون قید «رجل» من باب الانحصار والموضوعیه فی القضاء. إذن فعندمایقول الإمام علیه السلام : تحاکموا إلی رجل منکم، فهو بلحاظ الأغلبیه.

الجواب :إنّ شبهه الغالبیه فی المقام مردوده، لأنّ کلّ عنوان وقید یوءخذ فی الکلام فهو ظاهر فی الاحترازیه والموضوعیه، فما دامت لا ـ توجد قرینه علی الخلاف وعدم احراز ذلک تکون الکلمه قید فی الموضوع، مع أنّ کلمه رجل نصّ فی الرجولیه ولا یحتمل أبداً أن یکون المقصود منها الغالبیه. إذن فبحسب دلاله الروایات فإنّ مقام القضاء والحکم منحصر بالرجال، مضافاً إلی أنّ اهتمام الشرع

وسیره المتشرعه رادع عن سیره العقلاء.

إنّما الکلام فی سند الروایه، فالشیخ الطوسی ضعّف سند روایه أبی خدیجه ووثقه أیضاً، والنجاشی یصرّح فی توثیق السند، إذن فتضعیف الشیخ لا یمکنه معارضه توثیق النجاشی، لأنّ أدله حجیّه الخبر الواحد لا تشمل موارد تعارض الخبرین وعلیه فإنّ خبر الشیخ فی مورد روایه أبی خدیجه متناقض وساقط لأنّه وثقه مرّه وضعفه مرّه اُخری، وأدله حجیّه الخبر الواحد لا تشمل الخبرین المتناقضین،

وحینئذٍ یبقی خبر النجاشی بلا معارض.

مضافاً إلی أنّ التمسک بکلام الشیخ، تمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه، حیث إنّ أبی خدیجه مشتبه بین سالم بن مکرم الذی لم یوثقه الشیخ، وأبی خدیجه سالم بن سلمه الذی هو ثقه، وعلیه لا یمکن الاستناد إلی

کلام الشیخ فی توثیق أو تضعیف الروایه، لأنّ التمسک بالعام فی الشبهات المصداقیه لا یجوز، وحینئذٍ یتعین الرجوع إلی توثیق النجاشی.

علی أیّه حال یمکن القول علی أساس توثیق النجاشی بأنّ روایه أبی خدیجه معتبره، ودلالتها علی المطلوب وکون المفتی رجلاً تامه، وخلاف ذلک یحتاج إلی قرینه، غایه الأمر یمکن القول إنّ الروایه تختصّ بباب القضاء، وعلی المبنی لا

ملازمه بین باب القضاء والإفتاء إلاّ بالقرینه الخاصّه فی هذا المورد وهو

وجود روایات مستفیضه بل متواتره فی باب القضاء تدلّ علی عدم جواز قضاء المرأه، وحینئذٍ فإنّ مورد القضاء هو من الموارد الجزئیه ولا یجوز للمرأه القضاء فی مثل هذه الموارد، وموارد الإفتاء عامه وتشمل القضاء وغیر القضاء

فبطریق أولی لا یجوز للمرأه احراز منصب المرجعیه والفتوی.

ومن جمله الروایات التی استدلوا بها علی اعتبار واشتراط الرجولیه فی الفتوی قوله : «من کان من الفقهاء صائناً لنفسه وحافظاً لدینه ومطیعاً لأمر مولاه ومخالفاً علی هواه فللعوام أن یقلدوه»(۱) وهذه العناوین الوارده فی هذه

الروایه ظاهره فی الرجولیه بلا إشکال، وحتّی لو قلنا إنّ بعض الوجوه المذکوره سابقاً لاشتراط الرجولیه فی الفتوی محل تأمل فإنّ ذلک لا یوءثر فی اشتراط الرجولیه فی الفتوی، لأنّ المهم فی قضیه الفتوی هو أن تکون المرجعیه والفتوی مسانخه لمذاق الشرع وارتکاز المتشرعه، وفی مقام الأدله اللفظیه لا یوجد اطلاق لإثبات حجیّه قول المرأه، فجمیع الأدله اللفظیه علی خلاف هذا المعنی فی جمیع الموارد سواءً فی باب القضاء أم فی باب الإفتاء أم فی باب الجمعه والجماعه فقد ورد النهی عن تصدی المرأه لهذه المناصب، ویبقی اطلاق سیره العقلاء فی المقام، وتقدّم أن مذاق الشارع فی اهتمامه بستر وعفاف المرأه والسیره الارتکازیه القطعیه للمتشرعه تمثل رادعاً

عن اطلاق سیره العقلاء.

وعندما تکون سیره العقلاء مردوعه فی هذا المورد فلا یوجد دلیل لفظی ولااطلاق لسیره العقلاء یدلُّ علی جواز تصدی المرأه لمقام المرجعیه والفتوی، ومن الشواهد المؤیده لهذا المعنی وأن مذاق الشارع والارتکاز القطعی للمتشرعه

یقرران عدم قابلیه المرأه لتصدی مقام المرجعیه والإفتاء والقضاء، ما ذکره المرحوم آیه اللّه الخوئی فی هذا المقام حیث قال :

«والصحیح أنّ المقلَّد (بالفتح) یعتبر فیه الرجولیه ولا یسوغ تقلید المرأه بوجه وذلک لأنا قد استفدنا من مذاق الشارع أنّ الوظیفه المرغوبه من النساءإنّما هی التحجب والتستر وتصدی الاُمور البیتیه دون تدخل فیما ینافی تلک

الاُمور. ومن الظاهر أنّ التصدی للإفتاء – بحسب العاده – جعل للنفس فی معرض الرجوع والسوءال لأنهما مقتضی الرئاسه للمسلمین، ولا یرضی الشارع بجعل المرأه نفسها معرضاً لذلک أبداً، کیف ولم یرض بإمامتها للرجال فی صلاه

الجماعه فما ظنک بکونها قائمه باُمورهم ومدیره لشوءون المجتمع ومتصدیه للزعامه الکبری للمسلمین.

وبهذا الأمر المرتکز القطعی فی أذهان المتشرعه یقید الاطلاق ویردع عن السیره العقلائیه الجاریه علی رجوع الجاهل إلی العالم مطلقاً رجلاً کان أوامرأه».

ص: ۱۸۶

۱– الاحتجاج، للطبرسی، ص۲۲۵، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص ۱۰۷، الباب ۱۱ أبواب صفات القاضی، ح ۳۴.

وكلامه هذا صريح فى مجال عدم وجود اطلاق فى الأدله والردع عن اطلاق السيره العقلائيه باهتمام الشرط لعفاف المرأه وبالارتكاز القطعى لسيره المتشرعه فى

عدم جواز تصدى المرأه لمقام المرجعيه والإفتاء والقضاء والجمعه والجماعه وهكذا بعض الاُمور الاُخرى.

الرجوع فى مسائل الحجّ:

هناك روايه صحيحه فى باب الحجّ تبيّن أحكام حجّ الصبيه حيث يوكل الإمام الصادق عليه السلام بيان هذه المسائل الحميده ولأهله، فالراوى يسأل الإمام عليه السلام عن تكليف الصبيه التى جاء بها معه إلى الحجّ، نقل محمد بن

يعقوب... عن صفوان بن عبدالرحمن بن الحجاج، عن أبى عبداللّه عليه السلام :

فى حديث قال: قلت له: إنّ معنا صبيا مولودا فكيف نصنع به؟ فقال: مرّ اُمّه تلقى حميده فتسألها كيف تصنع بصبيانها، فأتتها فسألتها كيف تصنع، فقالت: «إذا

كان يوم الترويه فاحرموا عنه وجرّدوه وغسلوه كما يجرد المحرم، وقفوا به المواقف، فإذا كان يوم النحر فارموا عنه واحلقوا رأسه...»(١).

أى أنّه ينبغى عليك أن تسأل مسائل الحجّ للصبيه من اُمّ حميده، وهذه الروايه أوردت شبهه للبعض فى جواز تقليد المرأه وفى حجيّه فتواها شرعاً.

ولكن من البديهى أن هذه الروايه لا تصلح للاستدلال لإثبات حجيّه فتوى المرأه، لأنّ الإمام عليه السلام قال : تسأل عنها اُمّ حميده كيف تصنع بصبيانها، فعليك أن تعمل بذلك أيضاً، وهذا محتمل بل ظاهر فى أنّ اُمّ حميده

كانت تتلقى أحكام الحجّ من الإمام عليه السلام وتبيّنها للآخرين، فهذه الروايه لا تدلُّ على أن كلام اُمّ حميده كان اجتهاداً منها لا نقلاً للفتوى عن الإمام.

النتيجه:إنّ هذا الاستدلال أعمّ من المطلوب ولا يمكن اثبات المدّعى الخاصّ وهو حجيّه فتوى المرأه بذلك. وذهب البعض إلى أنّ حجيّه فتوى المرأه على وزان حجيّه

روايتها، فأدله حجيّه الفتوى هى نفس حجيّه الروايه، فكما لا يشترط فى نقل الروايه العداله والرجوليه، فهكذا فى مورد نقل الفتوى حيث لا يشترط فيهاالرجوليه.

الجواب :إن باب الفتوى يختلف عن باب الروايه، وطبقاً للنصوص الإسلاميه فإنّ حجيّه الفتوى تختلف عن نقل الروايه.

الفرق بين نقل الروايه والفتوى:

أمّـا فی باب الروایات فالمهم فیها نقل الروایه والخبر عن الإمام علیه السـلام ، وأمّا فی باب الفتوی فهناک إعمال للنظر واسـتنباط للحکم الشرعی من قول الإمام، وقیاس أحدهما علی الآخر قیاس مع الفارق، ففی الفتوی یشترط توفر

ص: ۱۸۷

۱- وسائل الشیعه، ج۸، ص ۲۰۶ الباب ۱ من أبواب اتمام الحج، ح ۱، طبع مؤسسه آل البیت علیهم السـلام ، ج۱۱، ص ۲۸۶ باب، ۱۷ ح ۱.

العلم، بمعنى أنّ المفتى يجب أن يكون عالماً وخبيراً بالأحكام الإلهيّه، أمّا فى نقل الروايه فلا يشترط فيه العلم بل يشترط وثاقه الراوى «ربّ حامل فقهٍ إلى

من هو أفقه منه»(۱) فالراوى حامل للروايه فقط حتّى لو كان شارباً للخمرولكنه ثقه فإنّ ذلك يكفى لقبول روايته فلايشترط فى نقل الروايه التفقه والعلم لكفايه الوثاقه فى حجيّه الألفاظ المسموعه عن المعصوم عليه السلام من غير أن يتوقف على فهم المعنى بوجه.

وأمّا المفتى الذى يستنبط الأحكام الإلهيّه من خلال إعمال فكره ونظره فإنّه يشترط فيه الفقاهه والأعلميه والعداله والرجوليه و... وهذه الشروط غيرمعتبره فى نقل الروايه، ولذلك فالإمام الحسن العسكرى عليه السلام عندما سئل

عن كتب وروايات بنى فضّال وهم من الواقفيه، قال : «خذوا ما رووا وأتركوا مارأوا»(۲) أى خذوا برواياتهم واتركوا العمل بفتواهم ونظرهم، فحتّى لو قلنابأنّ الدليل على حجيّه الروايه سيره العقلاء، والدليل على حجيّه الفتوى سيره

العقلاء أيضاً، إلّا أنّ هذه السيره مختلفه فى الموردين.

ففى مورد نقل الروايه فإنّ سيره العقلاء تقرر كفايه وثاقه الراوى، وفى موردالفتوى يشترط العقلاء العلم والدرايه والتفقه ولا يرون كفايه مجرد وثاقه المفتى. النتيجه إن قياس اعتبار الفتوى مع اعتبار الروايه قياس مع الفارق

ولا جامع بينهما.

أمّا بالنسبه للأدله اللفظيه من قبيل آيه السوءال فهى لا تدلُّ على حجيّه الروايه ولا على حجيّه الفتوى، لأنّ مصداق أهل الذكر فيها منحصر بالأئمّه المعصومين عليهم السلام ، فلا الراوى ولا المفتى مصداق لأهل الذكر.

وهكذا بالنسبه لآيه النفر فإنّها لو تمّ الاستدلال بها على حجيّه قول الفقيه فإنّها لا تشمل قول المرأه الفقيهه لأنّ الآيه تقرر لزوم قبول انذار الفقيه،ولا اطلاق لها لتشمل عنوان الفقيه والفقهاء والفقيهات، إذن فعنوان الآيه

منصرف عن شموله لحجيّه انذار المرأه.

أمّا بالنسبه للروايات فالروايات الخاصّه والعامّه الكثيره فى المقام تدلُّ على عدم اعتبار قضاء وفتوى المرأه، ومن جمله الروايات الخاصّه أنّ الإمام يرجع الناس فى الاستفتاء والسوءال لأشخاص من قبيل : يونس بن عبدالرحمن، زكريا بن آدم، زراره بن أعين و...، ولا يوجد فى هذه الموارد ارجاع للسائل إلى امرأه،وفى كتاب من لا يحضره الفقيه روايه عن أميرالموءمنين عليه السلام يقول

۱- وسائل الشيعه، ج۱۸، ص ۶۳، الباب ۸ من أبواب صفات القاضى، ح ۴۳.

٢- وسائل الشيعه، ج١٨، ص ٧٢، الباب ٨ من أبواب صفات القاضى، ح ٧٩.

الإمام فيها : «اتقوا شرار النساء وكونوا من خيارهنّ على حذر، ولا تطيعوهنّ فی المعروف»(۱) .

وكـذلك الروايه المطوله عن الإمـام البـاقر عليه السـلام التی أوردهـا المرحوم الصـدوق فی الخصـال حيث ذكر ثلاث وسبعون خصله فی آداب النساء والفرق بينهن

وبين الرجال حيث ذكر فيها أحكام وخصوصيات النساء، ومن جمله ما ورد فيها :

«ولا تول المرأه القضاء ولا تول الاماره ولا تستشار ولا تذبح إلّا من اضطرار

و...»(۲) فهذه العباره فی الروايه صريحه علی عدم جواز تولی المرأه اُمورالقضاء والاماره والاستشاره.

الخطابات القانونيه:

وطبعاً فإنّ الخطابات القانونيه نوعيه لا شخصـيه، فكلّ قانون يـدور مدار الغالبيه فی الافراد، فحتّی لو خرج بعض الأفراد عن ذلك القـانون لبعض الخصوصـيات والامتيـازات فلا يوءثر ذلك فی سـلامه القانون وصـحته، فأحياناً تكون بعض النساء إلی درجه من العقـل والليـاقه والعصـمه بحيث تكون خـارج دائره هـذاالخطاب النوعی، ومع ذلـك فـإنّ جميع الروايات تبيّن عـدم قابليه المرأه لتولی مقام القضاء والإفتاء والشوءونات

الاجتماعيه الاُخری.

يقول القرآن الكريم : «وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَهٌ وَاللّه ُعَزِيزٌ حَكِيمٌ»(۳).

وقال تعالی: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَی النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللّه ُبَعْضَهُمْ عَلَی بَعْضٍ...»(۴) .

ومفهوم القوامه يـدلّ علی عدم جواز تقليد المرأه وإلّا فإنّ ذلك مخالف لمعنی القوامه، وطبعاً لا يعنی ذلك أنّ المرأه لا يمكنها تحصـيل ملكه الاجتهاد،فالمرأه ربّما توصلت بسبب الدرس والبحث والتحقيق إلی مرتبه الاجتهاد ولكن قضاءها وفتواها وحكمها ليس بحجّه شرعاً ولا يترتب عليه أثر شرعی بمقتضی النصوص والارتكاز المتشرعه.

النتيجه :تبيّن من هـذه الأدله من الكتـاب والسنّه وسـيره المتشـرعه أنّ المرأه لاـ صـلاحيه لها للمرجعيه، ومع وجود هـذه الآيات والروايـات فإنّ سيره العقلاء فی هـذا المورد مردوعه ولا اطلاق لها فالسـيره العقلائيه بـدون إمضاء الشارع ليس لها اعتبار. وعلی فرض الشـك فی حجيّه فتوی المرأه فالأصل عـدم الحجيّه، لأنّه،أوّلاً :بمقتضـی الأصل اللفظی الـذی يقول : إنّ الظنّ لا يغنی من الحقّ شيئاً.

ثانياً :بمقتضی الأصل العقلی وهو أنّ الشك فی الحجيّه عند العقل مساوق لعدم الحجيّه.

ثالثاً :بمقتضی الأصل العملی واستصحاب عدم الحجيّه حيث إنّ المرأه

۱- نهج البلاغه، الخطبه ۸۰.

۲- الخصال للصدوق : ص ۵۸۵.

۳- سوره البقره، الآیه ۲۲۸.

۴- سوره النساء، الآیه ۳۴.

قبل أن تصل إلى مرتبه الاجتهاد لم تكن فتواها حجّه، والآن نشک فی حجیّه فتواها وعدمه، فنستصحب عدم الحجیّه.

رابعاً :إنّ اشتراط الرجولیه للمجتهد مضافاً إلی الأدله اللفظیه والعقلیه وسیره المتشرعه لاثبات ذلک، فالإجماع قائم علی أنّ المجتهد یجب أن یکون رجلاً.

والإشکال الوارد علی الإجماع هو أنّ الشروط المذکوره للمجتهد فی کلمات الفقهاء لم تذکر اشتراط الرجولیه فی الغالب.

الجواب :لأنّ الرجولیه للمجتهد تعدّ أمراً ارتکازیاً ومسلماً، ولذلک لم یذکر بعض الفقهاء هذا الشرط اعتماداً علی ذلک الأمر الارتکازی المسلم، وقد ذکر الشیخ الطوسی فی کتاب الخلاف فی بحث القضاء : ولا تکون المرأه قاضیاً فی تمام الأحکام.

وروی عن النبی صلی الله علیه و آله : «لا یفلح قوم ولیتهم امرأه»(۱) .

ولم یخالف أحد من الفقهاء فی عدم جواز تولی المرأه القضاء إلاّ ـ أبو حنیفه وابن جریر، قال أبو حنیفه : إنّ المرأه یمکن أن تقبل قضاوتها فی مورد قبول شهادتها، وقال ابن جریر : إنّ المرأه یجوز لها القضاء فی جمیع الموارد،

وبقرینه التقابل من کلام الشیخ وذکره للمخالفین العامّه یتبیّن أنّ الخاصّه لا خلاف بینهم فی عدم جواز قضاء المرأه وإلاّ کان ذکره أیضاً.

وینقل الشهید الثانی رحمه الله فی المسالک روایه تدلُّ علی عدم اعتبار قضاء المرأه وهکذا فی کشف اللثام، وقد استفاد بعض الفقهاء من هذه الروایه أنّ المرأه لا صلاحیه لها لتصدی لهذه الاُمور.

وغایه ما یمکن أن یقال : إنّ الشیخ الطوسی فی الخلاف تمسک بروایات العامّه،وکان من الأفضل أن یستند إلی روایات الخاصّه الصحیحه، فقد ورد فی روایاتناأنّ القاضی یجب أن یکون متصفاً بصفات المفتی، ثمّ تذکر الروایه صفات المفتی وأنّ القضاء متفرع علی الإفتاء والقاضی تابع للمفتی لا بالعکس.

ویقول العلاّمه رحمه الله فی التذکره : إنّ الفتوی یجب أن تکون بإذن الإمام،ویقول الشهید الثانی رحمه الله فی الروضه : ولا یحلّ الحکم لغیر جامع

۱- الخلاف، ج۳، ص ۳۱۱، ولایه الفقیه، ج۱، ص ۳۳۶.

الشرائط وهى البلوغ والعقل والذكوره والإيمان ووالعداله وطهاره المولداجماعاً، إذن فلو قال قائل إنّ الفقهاء لم يذكروا شرط الرجوليه فى شرائط الفتوى بصراحه فى لسان الإجماع، ولكن يكفى ذكر اشتراط الرجوليه فى باب

القضاء ولا يجب تعرض الفقهاء لهذا الشرط فى باب الإفتاء. وعليه فإن بحث الإجماع فى مورد اشتراط الرجوليه فى الفتوى تام من حيث الصغرى.

إنّما الكلام فى الإجماع من حيث الكبرى، فلقائل أن يقول: إنّ هذا الإجماع مدركى ويستند إلى الوجوه اللفظيه وارتكاز سيره المتشرعه على اشتراط الرجوليه فى المفتى، والإجماع فى المقام حينئذٍ لا يكون كاشفاً عن قول

المعصوم، ومثل هذا الإجماع يحتمل فيه أن يكون مدركيا من جهتين :

أوّلاً ـ :الوجوه التى ذكرت فى المقام لاشتراط رجوليه المجتهد فالإجماع على هذه المسأله يرجع فى مضمونه إلى تلك الوجوه والأدله.

ثانياً :إنّ الإجماع الوارد على لسان الفقهاء خلفاً عن سلف إلى زمان الإمام،فمثل هذا الإجماع يكون كاشفاً عن قول الإمام، وعلى أيّه حال فأوّلاً :على فرض أنّ الأدله اللفظيه وسيره العقلاء فى مورد حجيّه فتوى المرأه مطلقه، فمع وجود هذه الوجوه والروايات الخاصّه التى تدلُّ على عدم جواز قضاءالمرأه، فإنّ ذلك من شأنه اسقاط الاطلاق بالنسبه لحجيّه فتوى المرأه. وعندالشك بالحجيّه فى فتوى المرأه فإنّ الأصل عدم الحجيّه.

ثانياً :الروايات الدالّه على أن : ما النساء والقول والرأى، أى أن قول ورأى النساء لا اعتبار له، إذن فالإجماع وسيره المتشرعه والروايات الخاصّه مانعه عن انعقاد المطلقات فى مورد حجيّه فتوى المرأه.

ثالثاً :التمسك بالاطلاق يحتاج إلى توفر مقدمات الحكمه، ومع وجود محتمل القرينيه فى الكلام والقدر المتيقن فى مقام التخاطب فإنّ الاطلاق لا ينعقد لسيره العقلاء فى المقام.

رابعاً :على فرض وجود اطلاقات فى الروايات وفى سيره العقلاء، فإنّ جميع زعماءالمذهب وفقهاء الدين اعرضوا عن هذا الاطلاق ولم يعملوا به، واعراض المشهوريوءدى إلى سقوط الاطلاق عن درجه الاعتبار.

خامساً :إنّ الحكم الشرعى فى المرأه التى مات زوجها وخلّف أولاداً صغاراً فإنّ هذه المرأه لا حقّ لها فى الولايه والقوامه على الأولاد الصغار بدون نصب وتعيين القوامه من الحاكم الشرعى. وحينئذٍ فكيف يعقل أنّ الشارع الحكيم الذى لم يمنح للمرأه حقّ الولايه والقوامه على عدّه أولاد صغار، يمنحها حقّ الحكم والزعامه على جميع العالم الإسلامى من الشرق والغرب ؟ «فما لكم كيف تحكمون»

وقد قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله :«لا يفلح قوم يأتمون بالمرأه».

سادساً :بالرغم من وجود بعض النسوه اللاتى يملكن اللياقه للوصول إلى درجه الاجتهاد ولديهن القدره على ذلك بلحاظ

الكمال النفسى، ولكن منصب

ص: ١٩١

القضـاء والولايه فى غايه الأهميّه والمسوءوليه، واللّه تعالى لم يجعل هـذه المسوءوله الثقيله بعهـده النساء، ولـذلك فلا أثر شـرعاً لقضاء وافتاء المرأه مطلقاً، سواءً كان القضاء والإفتاء على النساء أو على غيرهن فكما أنّ المرأه

تختلف من حيث الخلقه التكوينيه مع الرجل، فكـذلك تختلف من حيث التكاليف والمسوءوليات الشـرعيه الواقعيه لأنّ التكليف الإلهى يتناسب مع كلّ شخص بالملاك الواقعى.

النـتيجه :إنّ اشتراط الرجوليه للمجتهـد أمر مسـلم وقطعى بمقتضـى الأـدله اللفظيه من الآيـات والروايـات : ««الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ».

و«وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَهٌ».

و«لا تول المرأه القضاء ولا تول الاماره»،

و«لا يفلح قوم يأتمون بالمرأه».

و«لا تطيعوهن بالمعروف».

وفى روايه قوله تعـالى لحواء لما أمر بخروجها من الجنّه: «الآن اخرجى من الجنّه، فقـد جعلتك ناقصه العقل والـدين والميراث – إلى أن قال – ولم أجعل منكنّ حاكما ولا أبعث منكنّ نبيّا»(١) .

وقد ورد عن الإمام أميرالموءمنين عليه السلام فى نهج البلاغه أنّه قال :

«معاشـر الناس، إنّ النساء نواقص الإيمان، نواقص الحظوظ، نواقص العقول، فامّانقصان إيمانهن فقعودهم عن الصلاه والصيام فى أيّام حيضهن، وأمّا نقصان عقولهن

فشـهاده امرأتين كشـهاده الرجل الواحد، وأمّا نقصان حظوظهن فمواريثهن على الانصاف من موارث الرجال فاتقوا شـرار النساء، وكونوا من خيارهن على حذر،ولا تطيعوهن فى المعروف حتّى لا يطمعن فى المنكر»(٢) .

فهنـا نرى أنّ الإمـام أميرالمـوءمنين ذكر العلّه والحكمه كـل واحـد من هـذه الخصـائص، ويتـبيّن من ذلـك أن هـذه الخصـائص والصفات واقعيه حيث إنّ الإمام علّل الأحكام المترتبه عليهن بذلك، ومع الأسف فإنّ البعض من العلماء ومن غير

العلمـاء ذكروا فى تعليل بيان الإمام عليه السـلام المـذكور مبررات بـدوافع نفسانيه وعملوا على تحريف كلام الإمام عليه السـلام باُمور من بنات أفكارهم بحيث لا ينسجم ولا يتناسب مع صريح كلام الإمام عليه السلام فى المقام.

وهكذا بالنسبه للإجماع وسيره المتشرعه والاُصول العمليه والعقليه كلّها تبيّن اشتراط الرجوليه للمفتى والمجتهد.

النتيجه :عـدم حجيّه فتوى وقضـاء المرأه بمقتضـى الأصـل اللفظى، والأصل العقلى،والأصل العملى. وعلى فرض شـمول اطلاقات

الأدله اللفظيه وسيره العقلاء فی

الرجوع إلی الخبیر لفتوی المرأه فإنّه مع وجود الروایات الخاصّه والإجماع علی

ص: ۱۹۲

۱- مستدرک الوسائل، ج۱۷ کتاب قضاء الباب ۲ من أبواب صفات القاضی، ح۱؛اختصاص الشیخ المفید، ص ۵۰.

۲- نهج البلاغه : الخطبه ۸۰.

خلافه واعراض المشـهور عن تلك المطلقات، وسيره المتشرعه على عدم حجيّه فتوى المرأه، ومقتضى الأصل العملى فإنّ تلك الاطلاقات لا اعتبار لها، وبالتالى

ولا تصلح المرأه للامامه العظمى والقضاء ولا لتوليه البلدان، هذا لم يولّ النبى الأكرم عليه السلام ولا أحد من خلفائه وأوصيائه عليهم السلام ولا من بعدهم امرأه قضاء ولا ولايه بلدٍ فيما بلغنا من قانون الإسلام ولو جاز ذلك

لم يخل منه جميع الأزمان اعاشه المسلمون فى عصر النبى الأكرم عليه السلام إلى يومنا هذا.

المروه:

وذكر أن من جمله شروط المجتهد «المروه» بأن لا يكون المجتهد محبّاً للدنياومكبّاً عليها، وروايه الاحتجاج تدلُّ على هذا المعنى أيضاً «من كان من الفقهاءصائناً لنفسه وحافظاً لدينه ومطيعاً لأمر مولاه ومخالفاً على هواه فللعوام أن

يقلده»(۱) .

الجواب :إنّ مطلقات أدله حجيّه الفتوى لا تدلُّ على اشتراط المروه فى المجتهد،لأنّ المروه إذا كانت مرتبه من مراتب العداله، فالعداله شرط لحجيّه الفتوى وليست المروه أمراً مستقلاً عنها، وإذا كان معنى المروه يختلف عن معنى

العداله والمقصود بها أنّ المجتهد ينبغى أن يكون فى حياته وعمله تاركاًللمباحات وعاملاً بالمستحبات، فمثل هذا الأمر لا يمكن لغير المعصوم عليه السلام ، وحتّى لو أنّ المجتهد تجنب المباحات وعمل بالمستحبات إلاّ أنّ مثل هذا الالتزام لا يعدّ شرطاً فى حجيّه الفتوى، وروايه الاحتجاج لا تدلُّ على أكثر من أن يكون الفقيه أميناً وثقه فى الدين، ومخالفه الهوى ومجاهده النفس لا ربط لها بالوثاقه والأمانه.

النتيجه :أنّ الأدله العامّه على جواز التقليد وكذلك الأدله الخاصّه كروايه الاحتجاج لا تدلُّ على اشتراط المروه والالتزام بترك المباحات والعمل بالمستحبات للمجتهد، وحتّى لو قلنا أنّ المجتهد والعالم يجب أن يكون بمقتضى

الروايات زاهداً فى الدنيا وراغباً إلى اللّه وغير محبّ للدنيا فمع ذلك لا يستفاد اشتراط المروه للمجتهد من هذه الأدله، رغم أن مجاهده النفس للفقيه ولغير الفقيه يستلزم عملاً حصول الملكه القدسيه للإنسان فى نيله الهدايه والتسديد الإلهى «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللّه ـَلَمَعَ الْمُحْسِنِينَ»(۲) ، ولكن الكلام فى أنّ اشتراط العداله للفقيه لا يلازم ترك

۱- الاحتجاج، للطبرسى، ص۲۲۵، وسائل الشيعه، ج۱۸، ص ۱۰۷، الباب ۱۱ أبواب صفات القاضى، ح ۳۴.
۲- سوره العنكبوت، الآيه ۶۹.

المباحات والإتيان بجميع المستحبات.

العقل:

لاشكّ في أنّ المجتهد في مقام الفتوى يجب أن يكون عاقلاً وهذا الموضوع من الاُمور البديهيه والمسلّمه، وإلّا فالمجنون لا يكون قوله وفعله في الاُمورالعاديه معتبرا، وحتّى في اُموره الشخصيه لا ـ يحقّ له التصرف شرعاً فكيف الحال بفتوى المجنون والقول باعتبارها لجميع المسلمين ؟

ومضافاً إلى بداهه هذه المسأله فإنّ أدله حجيّه الفتوى من الآيات والروايات والسيره العقلائيه تدلُّ على لزوم تقليد العالم والفقيه والعارف بالقضاءوالأحكام الإلهيّه، والشخص غير العاقل لا يملك قوّه مميزه لتشخيص الأحكام فلا

ينطبق عليه عنوان العالم والعارف والفقيه في الدين، وعليه فلا شبهه في أنّ المجتهد يشترط في جواز تقليده وافتائه أن يكون عاقلاً.

إنّما الكلام في اشتراط بقاء العقل في حجيّه الفتوى، فلو عرض على الفقيه الجنون فهل تسقط فتواه عن الحجيّه أم لا ؟

الجواب :لا ـ شكّ أنّ العقل شرط في حدوث الفتوى، وأمّا في بقاء هذه الحجيّه للفتوى فلا يشترط بقاء العقل لا بلحاظ سيره العقلاء في اشتراط توفرالعقل في بقاء حجيّه الفتوى، ولا بمقتضى الأدله اللفظيه، كما أشرنا سابقاً في

عدم لزوم اشتراط الحياه في بقاء حجيّه الفتوى، وهكذا في عدم اشتراط بقاءالعقل في حجيّه الفتوى.

أمّا بمقتضى اطلاقات الأدله اللفظيه وسيره العقلاء فكما أنّ عروض الموت لايوجب سقوط حجيّه الفتوى فهكذا عروض الجنون على المجتهد لا ـ يوجب سقوط حجيّه الفتوى بقاءً، إذن فمقتضى اطلاقات الأدله اللفظيه واطلاق السيره العقلائيه غير المردوعه فإنّ حجيّه فتوى المجتهد لا تزول بعروض الجنون على الفقيه.

الأمر الآخر ما يتصل بزعامه وقياده المسلمين فبالارتكاز القطعي لدى المتشرعه فإنّ قائد المسلمين لا يمكن أن يكون مجنوناً حدوثاً وبقاءاً، وهذاالموضوع لا يرتبط بأصل حجيّه الفتوى في مقام بيان الحلال والحرام، وذلك

بمقتضى الأدله الخاصّه حيث يقول الإمام عليه السلام : «خذْ معالم من زكريا بن آدم ويونس بن عبدالرحمن ومحمّد بن مسلم الطائفي»، وهذا يدلُّ بوضوح على أنّ

المجنون ليست له القابليه للتصدى لمنصب الولايه، لأنّ منصب الإفتاء والقضاءيأتي بالمرتبه التاليه لمنصب الإمامه، وعليه فيشترط بالضروره بقاء العقل للتصدى لهذا المنصب العظيم وهو زعامه المسلمين.

وذهب البعض إلى التفصيل بين المجنون الاطباقي والمجنون الأدواري، ففي المجنون الأدواري يشترط بقاء العقل، وفي المجنون الاطباقي لا ـ يشترط بقاءالعقل، وهذا التفصيل مورد تأمل لأنّه إذا كان المجنون الأدواري من مصاديق المجنون فحينئذٍ لا يعتبر العقل شرطا في

مورد بقاء فتواه بمقتضى اطلاقات أدله حجيّه الفتوى.

وتحصل ممّا تقدّم اُمور :

۱ – إنّ أصل اعتبار العقل للمجتهد مفروغ عنه وبديهى.

۲ – إنّ اشتراط العقل إنّما يكون فى حدوث الفتوى أى يكون المجتهد حين صدورالفتوى عاقلًا، وأدله حجيّه الفتوى منصرفه عن صدور الفتوى من غير العاقل ولاتشملها، وأمّا اشتراط وجود العقل فى بقاء حجيّه الفتوى فغير معتبر للوجوه المذكوره آنفاً.

۳ – فيما إذا تصدّى المجتهد، مضافاً إلى مقام الإفتاء وبيان الحلال والحرام فى الأحكام الإلهيّه، إلى زعامه وقياده المسلمين، فيشترط بالارتكاز القطعى للمتشرعه توفر العقل، لأنّ الكتصدى لهذا المقام والمنصب لابدّ أن يكون عاقلًا،عادلاً، عالماً، و...، وذلك بأن يملك الشخص القوّه العقليه المميزه، وحينئذٍفإنّ بقاء العقل أيضاً شرط فى هذا المقام، وإلّا فالشخص المجنون ليست له القابليه واللياقه على زعامه وقياده المسلمين بالضروره القطعيه العقليه

وبالارتكاز القطعى لسيره المتشرعه.

البلوغ:

ومن جمله شرائط المجتهد وشروط جواز الإفتاء، البلوغ، وقد ذكر لإثبات شرطيه البلوغ عدّه وجوه :

الأول:إنّ أدله جواز التقليد منصرفه فى شمولها عن الصبى.

الجواب :إنّ العمده فى أدله جواز التقليد هو سيره العقلاء وهذه السيره تشمل الصبى أيضاً، لأنّ العقلاء لا يشترطون فى الرجوع إلى الخبير أن يكون بالغاً، إذن فسيره العقلاء تجيز الرجوع إلى الخبير غير البالغ.

أمّا بالنسبه للأدله اللفظيه على جواز التقليد فهى على قسمين : أحدهما،الأدله الخاصّه حيث يعيّن الإمام المعصوم بعض الأشخاص للإفتاء ويأمر الناس بالرجوع إليهم فى أخذ معالم الدين والأحكام الشرعيه من : زكريا بن آدم

ويونس بن عبدالرحمن ومحمّد بن مسلم وأمثالهم، وهذا القسم من الأدله لا يشمل الصبى.

أمّا القسم الآخر من أدله جواز التقليد كآيه النفر فهى مطلقه وتشمل البالغ وغير البالغ ولا وجه لانصرافها عن غير البالغ، وهكذا الروايات التى وردفيها عنوان الثقه وعنوان الخبير والعارف بالأحكام فإنّها تشمل بمضمونهاالصبى أيضاً إذا كان عارفاً بالأحكام وعاملًا بالحلال والحرام.

الثانى:إنّ الصبى لا تقبل روايته، فبطريق أولى لا تقبل فتواه.

الجواب :إنّ هـذه الملازمه غير تامه، لأنّه يشترط فی نقل الروايات أن يكون الراوی ثقه ويصـدق عليه عنوان ما يعتمـد علی قوله، وهذا العنوان يشمل الصبی أيضاً فيما إذا كان ثقه ومعتمداً فی نقل الأخبار.

الثالث:ذكر الشهيد الثانی رحمه الله فی كتاب القضاء أن اقرار الصبی علی نفسه غير نافذ فهكذا قوله وفتواه لغيره.

الجواب :لا ملازمه بين سقوط اعتراف الصبی وسقوط رأيه وفتواه.

الرابع:إنّ حديث رفع القلم عن الصبی حتّی يحتلم والمجنون حتّی يفيق يدلُّ علی عدم حجيّه فتوی الصبی.

الجواب :إذا قلنـا بأن حـديث رفع القلم ناظر إلی رفع المؤاخـذه عن الطفل لارفع التكليف عنه، فالاسـتدلال بهـذه الروايه ساقط، ولو قلنا إنّ حـديث رفع القلم يـدلُّ علی رفع جعـل التكليف ويقرر بـأنّ الأحكـام التكليفيه مرفوعه عن الصبی فيصـحّ الاسـتدلال حينئذٍ بـالروايه مورد البحث، لكن لا ـ ملازمه بين رفع التكليف عن الصبی امتنانـاً وسـقوط اعتبـار فتواه ورأيه لأـنّ مطلقات أدله التكليـف مـن قبيـل : أقـم الصـلاه، كتب عليكم الصـيام، وللّه علی النـاس حـجّ البيت من اسـتطاع إليه سبيلاًـ و...، تقتضـی جعل التكليف علی الصبی، إلاّـ أنّ اللّه تعـالی وعلی سبيل الامتنان رفع أصل التكليف عنه وهـذا الرفع الامتنانی للتكليف عن الصبی لا يلازم سقوط اعتبار رأيه وفتواه.

الخامس:إنّ المجتهد يشترط فيه العداله والإيمان ولذلك فإنّ فتوی الصبی غيرمعتبره.

الجواب :إنّ اطلاق أدله الإسلام واطلاق أدله الإيمان تشمل الصبی أيضاً، وكذلك ورد فی الآيات : «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...»(۱)، حيث يشمل الصبی وغير الصبی، وهكذا بالنسبه إلی

العداله فإنّها مطلقه وتشـمل كلّ من كان أميناً فی أحواله وأفعاله وسائراً علی الخطّ المسـتقيم فی الشريعه المقدسه سواءً كان هذا الشخص بالغاً أم غير بالغ.

السادس:إنّ مقام الإفتاء منصب من المناصب الإلهيّه المهمه جدّاً، والصبی لايملك اللياقه الكافيه للتصدی لهذا المنصب والمقام.

الجواب :إنّ هـذا الكلاـم خطابی أيضاً، فعنـدما تكون للصبی اللياقه والقابليه للتصـدی لمقام النبوه والإمامه كما صـرّحت بـذلك الآيـات القرآنيه التی تحـدثت عن النبی عيسـی والنبی يحيی وقالت : «وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا»(۲) ، وكذلك بالنسـبه لتصدی الإمام الجواد عليه السلام لمنصب الإمامه فی

۱- سوره النساء، الآيه ۹۴.

۲- سوره مريم،الآيه ۱۲.

طفولته، وكـذلك بالنسـبه للإمام صاحب الزمان عليه السـلام الـذى تصـدى فى طفولته لمقام الإمامه الإلهى، فبطريق أولى تكون للصبى القابليه على التصدى لمقام الإفتاء.

السابع:صحيحه محمّد بن مسلم عن أبى عبداللّه عليه السلام قال : «عمد الصبى وخطأه واحد»(١) .وهذه الروايه تدلُّ باطلاقها على أن أمر وحكم الصبى مثل

خطئه فى الحكم حيث لا يترتب عليه أثر، فلو صدرت الفتوى من الصبى فإنّهاساقطه عن الاعتبار والحجيّه.

إن قلت :إنّ هذه الصحيحه وارده فى مورد جنايه الصبى وأنّ عمده خطأ، فإذا قتل الصبى شخصاً عمداً فإنّ هذه الجريمه لا تكتب عليه جريمه عمـديه بل تعتبر من القتل الخطأ وتتحمل العاقله الديه. وعليه فإنّ هذه الروايه وارده فى موردخاصّ وهو جنايه الصبى ولا تشمل مورد افتاء الصبى.

الجواب : أوّلاًـ :لاـ وجه لتقييـد مـدلول هـذه الروايه فـإنّ مقتضـى اطلاقهـا اسـقاط حجيّه فتوى الصبى، ولكن مع ذلك لا يمكن التمسك بهذا الاطلاق لأنّه يستلزم التالى الفاسد، فلازم هذا الاطلاق هو أنّ الصبى إذا تكلّم فى صلاته عمداً فيجب

القول بأنّ صـلاته صـحيحه ولا تبطل بـذلك لأنّ عمـده خطأ، فى حين أنّه لا أحـد من الفقهاء يلتزم بهذا اللازم، فالتكلّم العمدى مبطل للصلاه سواءً صدر من الصبى أم من غيره.

وهكـذا ينبغى القول فى جميع عبـادات الصبى أنّهـا غير مشـروعه لأـنّ عبـاداته جميعاًخطأ وهـذا اللازم أيضاً لا يلتزم به أحـد من الفقهاء. وعليه فالتمسك باطلاق الصحيحه يستلزم التالى الفاسد وليس له وجه.

المنزل والمنزل عليه:

أمّا حلّ المسأله فى مورد التنزيل فتاره يكون وجود الشـىء المنزل معـدوماً،وتاره اُخرى يكون أمراً وجودياً حيث ينزل بمنزله أمر وجودى آخر، فعندما يقال أنّ عمد الصبى كلا عمد، يعنى أنّ الأثر المترتب على العمل العمدى للصبى

بمنزله العدم ولا أثر له حيث يرفع أثر هذا العمل العمدى للصبى.

وإذا كـان التنزيـل الموجـود بمنزله موجود آخر فينبغى أن تـترتب على المنزل عليه جميع آثـار المنزل وإلاّـ فـإنّ التنزيـل يسـتلزم اللغويه، وحينئذٍ فإنّ صحيحه محمّد بن مسلم التى تقول : «إن عمد الصبى خطئه واحد»، فإنّها ترتب أثر الخطأ

على عمله العمـدى، فعمـد الصبى هنـا يتنزل بمنزله الخطأ الصـادر من الصبى، وهـذايعنى تنزيـل أمر وجودى بمنزله أمر وجودى آخر.

وعليه فإنّ موضوع الروايه منحصر من البدايه فى مورد جنايه الصبى فى باب

١- وسائل الشيعه، ج١٩، ص ٣٠٧، الباب ١١ من أبواب العاقله، ح ٢.

القتل وأن قتله يترتب عليه آثار القتل الخطأ، وأنّ عمد الصبی وخطأه کلاهما يترتب عليهما الأثر نفسه، غايه الأمر أنّ عمد الصبی منزل بمنزله الخطأ، کماورد فی مسائل الحجّ فی باب الاحرام أنّ الفعل العمدی له أثر معيّن والفعل الخطأ له أثر أيضاً، فالشخص الذی يرتکب بعض محرمات الإحرام عمداً فإنّ احرامه باطل وتترتب عليه الکفّاره، ولکن إذا ارتکب هذا العمل خطأ فسوف تترتب عليه الکفّاره فقط ولکن إحرامه لا يبطل.

والحاصل أنّ عمد الصبی خطأ فی باب الجنايه والقتل حيث تتحمل العاقله الديه وذلک بدليل خاصّ وأمّا فی باقی الموارد کإحرام الصبی خطأ له أثر من باب التنزيل ولکن حديث رفع القلم يرفع ذلک الأثر.

النتيجه :إنّ تنزيل عمد الصبی بمنزله الخطأ ينحصر فقط فی باب القتل ولايرتبط فی باب فتوی الصبی، إلاّ أنّ خبر أبی خديجه يدلُّ علی عدم شموله للصبی حيث يقول الإمام : انظروا إلی رجل منکم عارفاً بالحلال والحرام، فمورد

الروايه هو الرجل ولا يشمل الطفل والصبی، غايه الأمر أنّ الروايه وارده فی باب القضاء لا فی باب الإفتاء، وعليه فإنّ الاستدلال بهذه الروايه أيضاً محل تأمل.

الثامن:عند الشک فی حجيّه فتوی الصبی فمقتضی الأصل عدم الحجيّه، سواءً مقتضی الأصل اللفظی : «وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ کُلُّ أُوْلَئِکَ کَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً»(1) و«إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِی مِنْ الْحَقِّ شَيْئا إِنَّ اللّه عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ»(2) ، أو بمقتضی الأصل العقلی حيث إنّ الشک فی الحجيّه يساوق القطع بعدم الحجيّه، أو بمقتضی الأصل العملی الاستصحاب حيث إنّ الصبی قبل أن يصل إلی درجه الاجتهاد لم تکن فتواه حجّه، وعندما وصل فعلاً إلی هذه المرتبه نشک هل أنّ فتواه حجّه أم لا ؟ فنستصحب عدم الحجيّه.

وبعباره اُخری، إن مقام الإفتاء بما أنّه منصب مجعول من قبل الإمام عليه السلام ، فنشک هل أنّ الإمام جعل الحجيّه للصبی فی هذا المقام أم لا ؟

ونفس الشک فی جعل الحجيّه للصبی فی هذا المقام يکفی لاثبات عدم حجيّه فتوی الصبی.

التاسع:إدعاء الإجماع علی اشتراط البلوغ فی حجيّه فتوی المجتهد، ومن جمله من ادّعی الإجماع فی هذه المسأله المقدس الاردبيلی فی مجمع الفائده والبرهان.

النتيجه :إذا تمّ الإجماع علی اشتراط البلوغ فله وجه، وإلاّ لا دليل علی اشتراط البلوغ فی صحّه الفتوی بحيث يکون رادعاً عن سيره العقلاء.

۱- سوره الإسراء،الآيه ۳۶.

۲- سوره يونس، الآيه ۳۶.

قياس غير المعصوم بالمعصوم:

ويمكن القول باشتراط البلوغ فى مورد حجيّه الفتوى حيث إنّ سيره العقلاء فى المقام مردوعه فى مذاق الشارع، لأنّ قياس غير المعصوم على المعصوم قياس مع الفارق، فإنّ اللّه تبارك وتعالى بمقتضى حكمته الأزليه قد اختار لمعصوم فى مرحله الطفوله للتصدى لمقام النبوه والإمامه لتوفر اللياقه لهذا المعصوم لتولى هذا المناصب الإلهيّه شرعاً وعقلاً، لأنّ قول المعصوم وفعله مطابقان للواقع ومصونان عن الخطأ والاشتباه، والكلام المصون عن الخطأ يكون حجّه

شرعيه وتعبديه وكذلك هو حجّه عقلاً لأنّه عين الواقع سواءً كان كلام المعصوم صادراً فى زمان الطفوله، أو فى غير زمان الطفوله فالمعصوم يملك عصمه مطلقه وأن فعله وقوله وتقريره حجّه على الاطلاق،هذا أولاً.

وهذا على خلاف قول وفعل غير المعصوم المقترن عاده بالخطأ والاشتباه فمقتضى الأصل الأولى عدم حجيّه قوله وفعله، فإذا كانت فتواه حجّه شرعيه فذلك يحتاج

إلى دليل.

وثانيا:إنّ اطلاقات أدله جواز التقليد كآيه النفر والروايات الوارده فى المقام على فرض دلالتها على حجيّه التقليد فإنّها منصرفه عن تقليد غيرالبالغ، لأنّ المستفاد بشكل عام من مضامين الشرع أنّ الشارع فى موارد العبادات والمعاملات والعقود والايقاعات لا يعتبر تصرفات الصبى نافذه بدون إذن وليه، وهكذا فالصبى يحتاج إلى قيّم شرعى لجواز تصرفاته فى أمواله وفى نكاحه وطلاقه وغير ذلك من الاُمور المنوطه بإذن الولى، فمثل هذا الشخص الذى

يعيش تحت اشراف القيّم الشرعى ولا تكون الأحكام الإلهيّه واجبه عليه لا يمكن القول بجواز تقليده فى بيان الأحكام الشرعيه تعبداً.

ثالثاً :عند الشك فى حجيّه فتوى الصبى فمقتضى الأصل الأولى عدم حجيّه فتواه، وذلك بمقتضى الأصل اللفظى : «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنْ الْحَقِّ شَيْئا»، وبمقتضى الأصل

العملى واستصحاب عدم الحجيّه، وبمقتضى الأصل العقلى فى أنّ الشك فى حجيّه فتوى الصبى عقلاً مساوق لعدم الحجيّه، وعليه فإنّه يشترط البلوغ فى مقام الإفتاء

وذلك بمقتضى الأدله الشرعيه ومذاق الشرع.

الحريه:

أمّا اشتراط الحريه وطهاره المولد فى المجتهد والمفتى فهو المشهور، وقد نقل آيه اللّه الحكيم فى المستمسك أنّ الشهيد رحمه الله فى الروضه يرى أن اشتراط طهاره المولد إجماعى(۱) ، ولكن إذا كان المتولد من الزنا فى حكم الكافرفإنّ طهاره المولد شرط قطعاً، لأنّه فى هذه الصوره يعود هذا الشرط إلى اشتراط الإيمان، وبلا شك أنّ فتوى الكافر فى بيان الأحكام ليست بحجّه

على المسلم،

وعليه فإنّ الإسلام والإيمان يعتبران وشرطان لحجّيه الفتوى.

ص: ١٩٩

١- المستمسک، ج ١، ص ۴۶.

الاجتهاد المطلق:

ومن جمله شروط جواز التقليد، الاجتهاد المطلق، فهل يجب أن يكون المجتهدقادراً على استنباط الحكم الشرعى فى جميع أبواب الفقه، أو يصح تقليد المجتهدالمتجزى القادر على استنباط بعض المسائل الشرعيه من أدلتها ؟

الجواب :تقدّم تفصيل الكلام فى هذا الموضوع فى مباحث المجلد الأوّل، ومع ذلك ففى مورد المتجزى يقع البحث فى جهتين:

الأولى:هل أنّ فتواه حجّه لنفسه أم لا ؟

الثانيه:ما هى وظيفه الناس اتجاهه، وهل يجوز للعوام أن يقلدوه أم لا ؟

أمّا البحث فى الجهه الأُولى فإنّ مقتضى حجّيه أدله الفتوى، من سيره العقلاءوالأدله اللفظيه تقتضى حجّيه فتواه لنفسه إلاّ أن يكون هناك مانع من ذلك، لأنّ

سيره العقلاء تدلُّ على رجوع الجاهل إلى العالم، وتقليد المتجزى لغيره فى المسائل التى يعلم لايجوز، لأنّ مثل هذا التقليد ليس من قبيل رجوع الجاهل إلى العالم بل رجوع العالم إلى الجاهل، فى صوره أن يكون قول الغير مخالفاللواقع، أو رجوع العالم إلى العالم فإنّه لا وجه له وتحصيل للحاصل.

أمّا مقتضى الأدله اللفظيه فى المقام فناظر لمورد لا يتمكن العامى فيه من استنباط الأحكام الشرعيه، فالمتجزى متمكن من استنباط الأحكام الشرعيه فى بعض الموارد ولذلك فإنّ أدله جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم لا تنطبق عليه، لأنّه عندما يحرز المتجزى الحجّه الشرعيه من

خلال الأدله والطرق والأُصول فإنّه يكون واجداً للطريق الشرعى ويكون استنباطه صحيحاً، وحينئذٍ فإنّ رجوعه للغير إما من قبيل رجوع العالم إلى الجاهل أو رجوع العالم إلى العالم، وعلى كلا الصورتين غير معقول.

وعليه فإنّ مقتضى أدله الحجّيه شمولها للمتجزى على القاعده، لأنّ المتجزى خبيروعالم بالمسأله، ومقتضى أدله جواز التقليد ورجوع الجاهل إلى العالم يشمل المتجزى أيضاً، ولكن هل هناك مانع من جريان هذا الاقتضاء أم لا ؟ الصحيح أنّ المانع مفقود، لأنّ حجّيه قول الخبير موءيده بسيره العقلاء ومشموله لاطلاقات حجّيه الفتوى، ولا يوجد هناك مانع خاصّ من الآيات والروايات والإجماع على عدم

حجّيه فتوى المجتهد المتجزى لنفسه، لأنّ عمله بفتواه مستند إلى العلم والعلمى.

الجهه الثانيه : هل يجوز رجوع الغير إلى المتجزى وتقليده أم لا ؟

وقد ذكروا لعدم الجواز عدّه وجوه: منها: أنّه مع وجود المجتهد المطلق نشك فى حجّيه قول المتجزى والشك فى حجّيه قوله يساوى عدم الحجّيه.

ولكن ينبغى أن يلحظ ما هو المستفاد من أدله حجيّه الفتوى، فهل أنّ المستفادمن هذه الأدله حجيّه قول المتجزى أم لا ؟ وعلى فرض أنّه مقتضى الحجيّه فهل

هناك مانع لهذا الاقتضاء أم لا ؟

ص: ٢٠٠

أمّا من حيث الاقتضاء فإنّ سيره العقلاء تقرر جواز الرجوع إلى المتجزى، ولاسيّما إذا كان المتجزى أعلم من المجتهد المطلق فى مسأله خاصه، فالعقلاءيرجعون إلى المتجزى فيها لأنّه يصدق عليه عنوان رجوع الجاهل إلى الخبير والعالم.

إذن فمن حيث الاقتضاء فإنّ سيره العقلاء جاريه على جواز الرجوع إلى المتجزى، إلاّ أن يقال بلزوم الاحتياط فى هذا المورد أو مانعيه الإجماع،لأنّ الرجوع إلى المجتهد المطلق اجماعى ومع وجود مثل هذا الإجماع فإنّ اقتضاء

شمول السيره العقلائيه مشكل، لأنّ هذا الاقتضاء مبتلٍ بالمانع، غايه الأمر أن تماميه الإجماع وإثبات هذا المانع فى المقام مشكل، لأنّ هذا البحث لم يطرح فى كتب القدماء والإجماع لدى المتأخرين لا اعتبار له، مضافاً إلى الروايات

فى باب القضاء التى تجيز بالإجماع الرجوع إلى المتجزى.

ويمكن الاستدلال بمشهوره أبى خديجه عن الصادق عليه السلام حيث يقول :

«إيّاكم أن تحاكموا إلى أهل الجور وانظروا إلى رجل منكم، يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم حاكماً فإنى جعلته قاضياً فتحاكموا إليه»(۱) .

وهذه الروايه نصّ فى جواز الرجوع إلى المتجزى، لأنّ مفهوم عباره : يعلم شيئاًمن قضايانا، تصدق على الرجوع إلى المتجزى فى القضاء، وعليه فإنّ صغرى الإجماع فى المقام غير تامه لإثبات عدم جواز الرجوع إلى المتجزى، وكذلك كبرى الإجماع غير تامه أيضاً، لأنّه لا ملازمه بين باب القضاء والإفتاء،وعليه فالإجماع لا يثبت أنّ المفتى يجب أن يكون مجتهداً مطلقاً.

ثانيا:على فرض تماميه الإجماع فإنّه اجماع مدركى للوجوه المذكوره سابقاً، وعليه فإنّ مانعيه الإجماع مخدوش صغروياً وكبروياً.

الدليل الثانى :على جواز تقليد المتجزى، دليل الإنسداد، بيان ذلك : أنّه لاشكّ فى أنّ العوام يعلمون بوجود تكاليف إلهيّه فى الشريعه الإسلاميه وأنّ الناس ليسوا مهملين ويعيشون بلا تكليف كالحيوانات والبهائم، إذن فبمقتضى هذا العلم بالتكليف وبوجود أحكام إلزاميه لزوم العمل بها، والطريق لامتثالها والعمل بها إمّا أن يكون من خلال الاجتهاد، والعامى ليس بمجتهد،أو من طريق الاحتياط، وهذا الطريق أيضاً يستلزم العسر على العامى. وحينئذٍ

ينحصر الطريق بتقليد العالم.

وغايه ما يثبته دليل الإنسداد هو نتيجه مهمله وفى قوّه الجزئيه، فالقدرالمتيقن منه معتبر وذلك فى مقام جواز تقليد فتوى المجتهد المطلق الذى نقطع بحجيّه فتواه إمّا على مستوى الحكومه أو الظنّ.

إن قلت :مع وجود المتجزى الأعلم فى مسأله خاصّه لا يوجد قدر متيقن، فالقدر

۱- وسائل الشيعه : ج ۱۸، أبواب صفات القاضى، باب ۱.

المتيقن لـدى العوام فى الرجوع إلى المجتهـد المطلق فيمـا إذا لم يكن هنـاك متجزى أعلم فى مسـأله خـاصّه، ولو كـان هنـاك متجزى أعلم فى المسائل الخاصّه فإنّ

سيره العقلاء تقرر جواز تقليـد هـذا الأعلم وتقـدمه على المجتهـد المطلق وذلك إذا كان المتجزى أعلم ببعض المسائل من قبيل وجوب مقدمه الواجب، الاستلزامات

العقليه، الأمر بالشيء يقتضى النهى عن ضدّه، مسأله الترتب و....

الجواب :إنّ هـذا الفرض خـارج عن محـل الكلام لأنّ الكلام فى مـا إذا لم يكن المتجزى أعلم من المطلق فى مورد المسـائل الخاصّه.

وحاصل هـذين الوجهين لـدليل الإنسـداد أنّ حجيّه فتوى المجتهـد المطلق لأنّها هى القدر المتيقن، إلّا أن دليل الإنسداد وحجيّه الظنّ المطلق فى مورد وجوب

التقليـد غير تـامه لأنّ بـاب الاجتهاد مفتوح، ومع وجود حجيّه الظنّ الخاصّ وفتـح باب الاجتهاد والاحتياط والتمكن من الوصول إلى المجتهد الانفتاحى فإنّ مبنى الإنسداد فى باب التقليد غير تام.

أمّا ما هو مقتضى الأدله اللفظيه ؟

فى هـذا المقام هناك نحوين من الأدله اللفظيه فى مورد جواز التقليـد،أحـدهما:الأدله اللفظيه الخاصّه التى يأمر الإمام فيها الناس بالرجوع فى مسائلهم الشرعيه إلى أشخاص معينيين كأبان بن تغلب، ومحمّد بن مسلم الطائفى،

ويونس بن عبـدالرحمن، وزكريـا بن آدم، وبريـد العجلى وأمثـالهم، فهـذه الأدله لاتشـمل المجتهـد المتجزى لأنّه أوّلاً :إنّ هـذه الروايات تنصّ على أفراد معينيين بالخصوص.

ثانيـاً :إن هوءلاـء كانوا من الفقهاء الكبار الـذين يحيطون علماً بجميع المسائل لا ببعضـها، ولكن غايه ما يمكن أن يقال إنّ هـذه الأدله الخاصّه لا يهدف إلى اثبات المطلوب حتّى يقال إنّ فتوى المتجزى حجّه ولا مفهوم لها حتّى يقال أن قول

المتجزى ليس بحجّه.

الطـائفه الأُخرى من الأدله اللفظيه، الأدله العامّه والتى ذكر فيها عنوان الفقيه وعنوان العارف بالحلال والحرام، حيث ينبغى على الناس أن يرجعوا إلى الفقيه والعارف بالأحكام، وهـذه الأدله من قبيل آيه النفر وروايه عمر بن حنظله و...، فهذه العناوين الوارده فى هـذه النصوص لا تصـدق على من يعرف بعض المسائل المعـدوده، وحينئذٍ فمقبوله عمر بن حنظله متعارضه مع مشـهوره أبى خديجه، لأنّ موضوع المقبوله هو العارف بالحلال والحرام والمجتهد المطلق،

ومورد مشهوره أبى خديجه هو المتجزى الذى : يعلم شيئاً من قضايانا، ومقتضى القاعده التساقط.

وعلى فرض عـدم التساقـط فـإنّ دليـل المشـهوره أخصّ من المـدّعى، وكـذلك المقبوله لأنّ هـذا الفقيه ينبغى أن يكون عـارفاً بالأحكام الإلهيّه ويشترط فى المفتى الاجتهاد المطلق، وهـذا يـدلُّ على اعتبار الاجتهاد المطلق فى باب القضاء، وحينئذٍ فالقاضـى هو العالم بجميع مسائل أبواب الفقه

ص: ٢٠٢

ومجتهد مطلق بالفعل فی جمیع أبواب الفقه وقادر علی استنباط الأحکام الشرعیه فی جمیع مسائل الفقه، وهذا المعنی غیر متسیر إلّا للمعصوم.

إذن فمراد المقبوله من المجتهد العارف بالأحکام هو معرفه مقدار معتد به من مسائل الفقه وأن یکون قادراً علی الاستنباط فیها، والشخص الذی لم یصل إلی هذا الحدّ وکان عالماً ببعض المسائل المعدوده فإنّ المقبوله تنفی الرجوع إلیه.

مضافا إلی أنّ المقبوله وارده فی باب القضاء، والدلیل هنا أخصّ من المدّعی،فالمدّعی هو أن یکون المجتهد عارفاً وعالماً بالأحکام الإلهیّه فی جمیع أبواب الفقه ویکون مجتهداً مطلقاً، والمقبوله تدلُّ علی لزوم أن یکون هذا الشخص عارفاًوعالماً بالأحکام الإلهیّه فی خصوص باب القضاء، والدلیل الخاصّ لا یمکنه اثبات المدّعی العام.

ومن جمله الروایات التی استدل بها علی اشتراط الاجتهاد المطلق فی الفتوی،روایه الاحتجاج : «من کان من الفقهاء صائناً لنفسه، وحافظاً لدینه، ومطیعاًلأمر مولاه، ومخالفاً علی هواه فللعوام أن یقلده»(۱) .

وهذه الروایه تدلُّ علی أنّ المجتهد یجب أن یکون فقیهاً وقادراً علی استنباط الأحکام الشرعیه فی جمیع أبواب الفقه حتّی یصدق علیه عنوان الفقیه والمتفقه،والشخص الذی حفظ بعض المسائل المحدوده لا یصدق علیه أنّه فقیه.

إلّا أنّ روایه المقبوله وروایه الاحتجاج لا تثبتان شرطیه الاجتهادالمطلق للفتوی، لأنّهأوّلاً :إن مقبوله عمر بن حنظله ضعیفه سنداً وأنّ عمر بن حنظله لم یرد توثیقه فی کتب الحدیث، وهکذا روایه الاحتجاج مرسله وضعیفه سنداً.

ثانیاً :ومن جهه الدلاله فإنّ المقبوله أخصّ من المدّعی وناظره إلی خصوص باب القضاء حیث تدلُّ علی أنّ القاضی یجب أن یکون عارفاً بأحکام القضاء ولا تدلُّ علی

أنّ الحاکم یجب أن یکون عارفاً بالأحکام الشرعیه فی باب القضاء وفی باب الإفتاء کلیهما، واثبات الملازمه بین باب القضاء وباب الإفتاء غیر متسالم علیه.

مضافاً إلی أنّ روایه الاحتجاج من جهه الدلاله غیر قابله للاستدلال بها علی جواز التقلید، لأنّها لو کانت قابله للاستدلال فإنّها مطلقه (فللعوام أن یقلدوه) مطلقاً وهذا یعنی جواز التقلید فی باب اُصول الدین أیضاً، فی حین أنّه

لم یقل أحد بجواز التقلید فی باب اُصول الدین تعبداً، بل یشترط العلم فی اُصول الدین ولو کان من العلم العادی لا التعبدی ولا التقلیدی.

النتیجه :إن مقتضی سیره العقلاء فی رجوع الجاهل إلی العالم تشمل المجتهدالمتجزی، وفی مقابل هذه السیره فإنّ الأدله اللفظیه من الآیات والروایات أو الإجماع لیست برادعه عن هذه السیره.

مضافاً إلی أنّ الاستدلال بمشهوره أبی خدیجه لإثبات حجیّه فتوی المتجزی فإنّ سندها علی حدّ تعبیر المستمسک، لا یخلو من اعتبار وکونها فی القضاء لا یمنع

۱- الاحتجاج، للطبرسی، ص۲۲۵، وسائل الشیعه، ج۱۸، ص ۱۰۷، الباب ۱۱ أبواب صفات القاضی، ح ۳۴.

من الاستدلال بها في المقام لأنّ منصب القضاء يلازم منصب الفتوى ولا عكس،فما دلّ على اعتبار شيء في القضاء يدلّ على عدم اعتباره في المفتي.

النتيجه :إنّ الاستدلال بهذه الروايه لإثبات جواز حكم وقضاوه

المتجزي صحيح، لأنّ هذه الروايه معتبره سنداً أيضاً.

ومن جهه الدلاله فإنّها صريحه في أنّ القاضي هو : من يعلم شيئاً من قضايانا،(أو على نسخه بدل : قضانا) فالشخص الذي يعلم شيئاً من قضايانا له حقّ

القضاوه، وهناك ملازمه بين مقام القضاء والإفتاء، فكلّ شيء لا يعتبر شرطاً في مورد القضاء فإنّه لا يعتبر في مورد الإفتاء أيضاً، ففي مورد القضاء لا يشترط توفر الاجتهاد المطلق للقاضي بمضمون هذه الروايه، فهكذا في مقام الإفتاء لايعتبر توفر الاجتهاد المطلق.

ولكن على مبنى المستمسك من وجود ملازمه بين القضاء والإفتاء وليس بالعكس وأنّه ليس لكلّ مفتي حقّ القضاء فهذا الكلام محل تأمل وخلاف الإجماع، فالفقهاء

ذهبوا بالإجماع إلى أنّ كلّ مفتٍ هو قاضٍ أيضاً.

ويقول الشهيد الثاني رحمه الله في مسالك الأحكام والعلاّمه رحمه الله في القواعد بأنّ قضاء المجتهد الجامع للشرائط نافذ بالإجماع، ولذلك يمكن القول بأنّ المفتي يجب أن يكون مجتهداً مطلقاً وهكذا القاضي.

مضافاً إلى أنّ إجماع الفقهاء على أن كلّ من له حقّ الفتوى فله حقّ القضاء،وعليه فإذا دلّ الدليل على عدم اشتراط أمر في القضاء فلا يمكن القول أن ذلك الشيء ليس بشرط في الإفتاء أيضاً، وعليه فإنّ الملازمه بين باب القضاء وباب الإفتاء ليس لها وجه.

والوجه الآخر الذي ذكره صاحب المستمسك، عدم التنافي بين مقبوله عمر بن حنظله ومعتبره أبي خديجه، حيث حمل المقبوله على جنس المعرفه فالإمام يقول فيها : العارف بالحلال والحرام، بمعنى العارف بجنس الأحكام لا أن يكون

المراد من هذه الكلمه معرفه جميع أحكام الحلال

والحرام بحيث لا يتوفر ذلك إلاّ لدى المعصوم عليه السلام ، وعندما يكون المقصود من العارف بالحلال والحرام هو المعرفه بجنس الحلال والحرام فإنّه يصدق على الكثير والقليل، وفي هذه الصوره يرتفع التنافي بين المقبوله

والمعتبره حيث يشمل كلاً منهما العالم المتجزي، فيتعين حمل الحديث والحلال والحرام في المقبوله على الجنس الصادق على البعض.

وهـذا الكلام أيضاً محل تأمل، فكيف يعقل أن يرجع الإمام عليه السـلام الناس إلى شـخص يعرف عددا من المسائل المحدوده، ويمكن القول إنّ المراد من المقبوله لاـ العلم بجميع الأحكام ولا العلم ببعض الأحكام القليله، بل المراد شق ثالث وهو أن يكون الحاكم والقاضى المعتمد عالماً بالأحكام المبتلى بها، وعليه فإنّ المقبوله لا تشمل المجتهد المتجزى.

ص: ۲۰۴

وهكـذا الاسـتدلال بمعتبره أبى خـديجه لإثبات حجيّه قول المتجزى فإنّها محل تأمل، وبالإمكان القول بأنّ هذه الروايه تدلّ على حجيّه فتوى المجتهد المطلق من وجهين :

١ - أنّه ورد فى هذه الروايه قوله : الحاكم يعلم شـيئاً من قضايانا، وهذاالصدر مطلق يشـمل المتجزى والمجتهد المطلق لأنّ قضايا الأـئمّه عليهم السـلام كثير، ومن جهه اُخرى فـإنّ المقبوله تـدلُّ على اعتبـار واشتراط الاجتهـاد المطلق،وحينئـذٍ تكون النسـبه بين المقبوله والمشهوره نسبه المطلق والمقيد حيث يحمل المطلق على المقيد، وتعمل المقبوله على تقييد المقبوله المشهوره الناضره

لمورد المجتهد المطلق.

٢ - إنّ الإمام يقول فيها : يعلم شـيئاً من قضايانا، ولم يعيّن مورد الإرجاع وما هو المقـدار الـذى يعلمه من القضايا والأحكام حتّى يمكن الرجوع إليه،فمورد الإرجاع مطلق، وحينئذٍ يجب أن يكون القاضى مجتهداً بالإجماع ويعلم مسائل باب القضاء، والشخص الذى لا يعلم مسائل باب

القضاء لا ولايه له، النتيجه :إنّ هذين الوجهين فى معتبره أبى خديجه يقرران أنّ الاجتهاد المطلق شرط فى القاضى، إلّا أنّ هذين الوجهين محل نقد وتأمل.

نقد ومناقشه:

أوّلاًـ :إنّ المورد ليس من موارد حمـل المطلق على المقيـد، لأـنّ الاطلاـق الأـوّل وهو قوله : يعلم شـيئاً من قضايانا، يقع فى طول الاطلاـق الثـانى إلى من يعلم شـيئا من قضايانـاسواء كـان متجزّيـا أو مطلقـا لا فى عرضه، فلو تقرر الرجوع إلى الاطلاق فى مورد القضاء فإنّ هذا الاطلاق يعارضه.

إذن فهـذا المورد ليس من موارد تعارض المطلق والمقيـد، لأنّه فى المقام مع وجود الاطلاق الأوّل لا ينعقد الاطلاق الثانى، يعنى موضوع يعلم شيئاً من قضايانا ليس بتمام، وينبغى الرجوع إلى هذا القاضى العالم بمسائل الخصومه

والرجوع إلى الجاهـل لا وجه له، والرجوع إلى العالم الـذى يعلم فرد ما من مسائل الخصومه والقضاء مجهول ولا يعقل أن يرجع الإمام السائل إلى مثل هذاالشخص الذى يعلم بعض مسائل الخصومه ولا يعلم بجميع أحكامها.

وحينئـذٍ فإنّ العلم بقضايانا فى هـذه الصوره مقيـد بالعلم المعتد به فى أحكام الخصومه والقضاء، فلو أنّ المتجزى كان يعلم العلم المعتد به فحكمه نافذ.

النتيجه :إنّ ذيل المعتبره وهو : الرجوع إلى من يعلم شـيئاً من القضايانا،مقيـد بالعلم المعتـد به فى مسائل القضاء، والاطلاق الأوّل هو : يعلم شـيئاًمن القضايانـا. وعنـدما يتقيـد موضوع يعلم شـيئاً من قضايانـا بـالعلم المعتـد به من أحكام القضاء فحينئـذٍ لا وجود للاطلاق حتّى يقال بأنّ المعتبره مطلقه والمقبوله مقيده ويحمل المطلق على المقيد.

ثانياً :إذا قلنا فى مورد معتبره أبى خديجه أنّ القاضى المنصوب ليس هو قاضى

التحکیم، فإنّ موضوع المقبوله والمعتبره سیکون واحداً وحینئذٍ یکون للتقییدوجه حیث إنّ المعتبره تتقید بواسطه المقبوله، أمّا لو کانت معتبره أبی خدیجه وارده فی مورد قاضی التحکیم کما هو محل البحث والخلاف، وأن مورد المقبوله هو القاضی المنصوب، ففی هذه الصوره فإن تقیید المعتبره بالمقبوله لیس له وجه، لأنّ حمل المطلق علی المقید یجب فیه توفر شروط، منها : وحده الموضوع

والتکلیف، فعندما یکون موضوع المقبوله مختلفاً عن موضوع المعتبره، بأن یکون موضوع المقبوله القاضی المنصوب وموضوع المعتبره قاضی التحکیم، فعندما یتعدد

الموضوع یتعدد الحکم، وفی هذه الصوره لا وجه لحمل المطلق علی المقید.

وغایه ما یمکن أن یقال إنّ المسأله مبتنیه علی المبنی، فعلی أحد المبانی تکون المعتبره وارده فی مورد قاضی التحکیم وحینئذٍ لاـ یکون لحمل المطلق علی المقید وجه، وأمّا علی مبنی أن تکون المعتبره ناظره لمورد القاضی المنصوب فحینئذٍ یکون لهذا الحمل وجه.

ثالثاً :علی فرض أن تکون المعتبره ناظره لمورد القاضی المنصوب ولکن تقییدهابواسطه المقبوله لاـ یدلُّ علی اعتبار الاجتهاد المطلق فی الفتوی، لأنّ الدلیل أخصّ من المدّعی، لأنّ المقبوله وارده فی باب القضاء بأن یکون الحاکم عارفاًبالأحکام وعارفاً بالحلال والحرام بما یعتد به من أحکام القضاء، والمدّعی أنّ المجتهد یجب أن یکون مجتهداً مطلقاً فی جمیع أبواب الفقه، والدلیل الخاصّ لاـ یمکنه إثبات المدّعی العام. مضافاً إلی أنّ الروایه وارده فی باب القضاء ولا ملازمه بین باب القضاء وباب الإفتاء.

رابعاً :إنّ المشهوره ترد فیها شبهه الاجمال لأنّ هذه الروایه تقول : یعلم شیئاً من قضایانا، وقد وردت هذه العباره فی نسخه اُخری : یعلم شیئاً من قضانا،فلو کانت هاتان الجملتان صادرتین من الإمام علیه السلام فی مجالس متعدده فلا إشکال لأنّ ذلک یستلزم التأکید، وإن کانت صادره فی مجلس واحد فإنّ جمله :

یعلم شیئاً من قضایانا، مردده بینها وبین جمله : یعلم شیئاً من قضانا، فإذاکانت العباره الاُولی هی الصحیحه فإنّها بالاطلاق تشمل المجتهد المتجزی، وإن کانت الثانیه وهی : یعلم شیئاً من قضانا فلا تشمل المجتهد المتجزی بل تختص بباب القضاء وفی دائره محدوده، ولذلک فهذه الروایه مجمله ولا تصلح للاستدلال علی حجیّه قول المتجزی.

خامساً :هناک اجماع فی مورد القضاء علی أنّ القاضی یجب أن یکون عالماً بمایرتبط باُمور ولایته، والشیخ الطوسی رحمه الله فی الخلاف والشهید الثانی رحمه الله فی المسالک یعتبرون علم القاضی (بما یلی ولایته) وأنّ المراد من کونه عالماً فی القضاء هو أن یکون القاضی مجتهداً مطلقاً فی باب القضاء، ولذلک اشترط الاجتهاد المطلق فی القضاء.

وطبعاً یمکن القول هنا أنّه إذا کان (ما یلی القاضی) عباره عن جمیع الأحکام الوارده فی فصل الخصومه فیجب أن یکون القاضی مجتهداً مطلقاً، وإذا کانت دائره

ما يلى القاضى لا تشمل جميع الأحكام فلا دليل على وجوب أن يكون القاضى مجتهداً مطلقاً، فإذا كانت عباره (ما يلى

القاضی) شامله لبعض الأحکام فإنّ العلم بهذا المقدار یکفی فی المطلوب.

إذن فما یقال من وجوب الإجماع فی باب القضاء علی لزوم أن یکون القاضی مجتهداً مطلقاً غیر تام، لأنّ هذه المسأله لم تکن مطروحه فی کتب قدماء الأصحاب حتّی یمکن القول بأنّ هذه المسأله مورد اجماع الفقهاء.

النتیجه :إنّه لا یوجد مانع لا من الروایات ولا من الإجماع علی حجیّه قول المتجزی، وعلیه فمقتضی سیره العقلاء حجیّه قول المتجزی، وحینئذٍ ینبغی النظر فی مقتضی القاعده فی المقام ما هو ؟

بیان ذلک :تاره یکون المجتهد المطلق والمتجزی متفقین فی الفتوی، فلا کلام فی أنّ دلیل حجیّه الفتوی یشملهما، وذلک من قبیل الخبرین المتوافقین حیث تشملهما أدله حجیّه الخبر.

وتاره یکون المجتهد المطلق والمتجزی متخلفین فی الفتوی، وهنا إذا کان المجتهد المطلق أعلم فلا شک أن قوله أرجح.

وثالثه أن یکون کلا المجتهدین متساویین فی العلم والفضل ولکنهما مختلفان فی الفتوی، فهنا لا یکون دلیل حجیّه الفتوی شاملًا لأی منهما، لأنّ الدلیل الأظهر

لحجیّه الفتوی هو سیره العقلاء، وسیره العقلاء لا تشمل أحدهما المعیّن لأنّه ترجیح بلا مرجح، ولا تشمل أحدهما لا بعینه لأنّ الفرد المردد لا وجود خارجی له، ولا تشملهما معاً، لأنّه جمع بین النقیضین ومحال. فالنتیجه : تساقط کلا

الفتویین.

وتاره نقول فی هذا المورد بالاحتیاط وأنّ وظیفه العامی هو الأخذ بأحوطهما،ولو قلنا علی فرض تمامیه الإجماع أن هذا المورد لیس من موارد الاحتیاط، لأنّ أحدهما حجّه، ومع وجود الحجّه لا موردللاحتیاط، ففی هذه الصوره تکون وظیفه المقلِّد العمل بالحجّه، وحینئذٍ إذا لم یکن العمل بالاحتیاط ممکناً فمقتضی القاعده التخییر.

وتاره یدور الأمر فی مورد المجتهد المطلق والمتجزی بین التعیین والتخییر،لأنّ قول المجتهد المطلق حجّه تعیینیه وقول المجتهد المتجزی علی فرض حجیته مع وجود المجتهد المطلق حجّه تخییریه، ومقتضی أصاله التعیین عقلاً فی المقام حجیّه قول المجتهد المطلق.

وأمّا إذا کان المتجزی أعلم من المطلق فی مسأله معیّنه فإنّ سیره العقلاءجاریه علی الرجوع إلی الأعلم، وعلیه فإنّ حجیّه فتوی المجتهد المتجزی فی صوره ما إذا لم تکن مخالفه لفتوی الأعلم لها وجه، ویشملها اطلاق أدله حجیّه الفتوی.

مضافاً إلی أنّ النسبه بین الفقیه المطلق والمتجزی هی العموم والخصوص من وجه،فربّما یکون المجتهد المطلق غیر قادر علی الاستنباط فی جمیع أحکام الأبواب الفقهیه، فهنا لا یصدق علیه عنوان الفقیه والمتفقه علی الاطلاق، ومن جهه أُخری فإنّ المجتهد المتجزی الذی یعلم بعدد محدود من المسائل لا یصدق علیه أیضاً عنوان الفقیه.

وأمّا مورد الاجتماع بأن يكون المتجزى قادراً على الاستنباط فى مسائل معتدّ

ص: ٢٠٧

بها، فحینئذٍ یصدق علیه عنوان الفقیه، وعندما یصدق علیه عنوان الفقیه وعنوان العارف بالحلال والحرام الشرعی فإنّ أدله حجیّه الفتوی أعمّ من السیره العقلائیه والأدله اللفظیه تکون شامله له علی القاعده.

هذا تمام الکلام فی مورد حجیّه قول المتجزی وأنّه إذا لم یکن مخالفاً لفتوی الأعلم فإنّ المقتضی لحجیّه فتوی المتجزی المعتد به موجود والمانع مفقود.

نعم، فی القضایا التنجزیه تأمل لأنّ القضاء بمقتضی صحیحه سلیمان ابن خالد منحصر للنبی أو وصی النبی وخرج منها بالتخصیص منها أحکامنا المجتهد المطلق

والمتجیزی نشک فی خروجه نتمسک فیه بعدم الخروج باطلاق الصحیحه.

قال اللّه تبارک وتعالی:

«وَمَا کُنَّا مُعَذِّبِینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولاً»(۱)

وقال اللّه تعالی أیضا:

«وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِی کُلِّ أُمَّهٍ رَسُولاً أَنْ اُعْبُدُوا اللّه َوَاجْتَنِبُوا

الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَی اللّه ُوَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَیْهِ الضَّلاَلَهُ فَسِیرُوا فِی الْأَرْضِ فَانْظُرُوا کَیْفَ کَانَ عَاقِبَهُ الْمُکَذِّبِینَ»(۲)وقال اللّه تعالی أیضا:

«وَقَالُوا لَوْ کُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا کُنَّا فِی أَصْحَابِ السَّعِیرِ»^(۳)

۱- سوره الاسراء، الآیه ۱۵

۲- سوره النحل، الآیه ۳۶.

۳- سوره الملک، الآیه ۱۰.

تنبيهات وتذيل

التنبيه الأوّل :

هنا يطرح هـذا السوءال، وهو : هل أنّ الشـرائط المـذكوره للمجتهد كالحياه، والعداله، الأعلميه، الرجوليه، البلوغ، الإيمان، طهاره المولد، الحريه و...، هل تعتبر شرطاً فى حجيّه الفتوى حدوثاً فقط، أو هى معتبره فى حجيّه

الفتوى حدوثاً وبقاءً ؟

إذا قلنا بأنّ هـذه الشـرائط معتبره فقط من حيث الحـدوث والابتـداء، فعنـدما كان المجتهـد عادلاً وعالماً وكان واجـداً للشـرائط المـذكوره فإنّه يجوز تقليـده، وبعـد تقليـده سـقطت بعض تلك الشـرائط وزال عنه العلم والعداله مثلًا فهل يبقى جوازتقليده لأنّ الشـروط المـذكوره تعتبر شـروطاً فى حـدوث جواز التقليـد فقط أم لا،أى أنّ شـرط الجواز هو بقاء هـذه الشـروط لدى المجتهد فينبغى مع زوالها العدول عنه، بمعنى أن هذه الشرائط معتبره من حيث حدوث جواز التقليد ومن حيث بقائه واستمراره.

ولقائـل أن يقول : إنّ وجود هـذه الشـرائط حـدوثاً كـافٍ لجواز التقليـد لأنّ حجيّه الفتوى من قبيل حجيّه الروايه، ففى مورد نقل الروايه عنـدما يكون الراوى ثقه حـدوثاً فهـذا يكفى لقبول روايته ولو أنّه بعـد نقله الروايه صار كاذباً أو فاسـقاًأو مرتداً فذلك لا يوءثر فى حجيّه روايته، وهكذا فى مورد الفتوى، وذلك من وجوه :

۱ – إن مقتضـى الأصـل العملى وحجيّه الاستصـحاب بقـاء حجيّه فتواه بعـد تغيير تلـك الشـرائط، لأنّ فتواه كانت حجّه فى زمان حدوث الشرائط قطعاً، وفعلًا فى صوره

تغيير تلك الشروط نشك فى حجيّه فتواه وعدمها، فنستصحب بقاء الحجيّه.

۲ – اطلاـق الأـدله اللفظيه كـآيه النفر حيث تـدلُّ على أنّ الفقيه الجـامع للشـرائط فإنّ فتواه حجّه على الاطلاق، سواءً بقيت تلك الشرائط موجوده فيه أم لا.

۳ – سيره العقلاـء الـدالّه على رجوع الجاهـل إلى الخبير، وتشـمل صوره مـا إذابقيت الشـرائط أو تغيرت فـإنّ ذلك لا يوءثر فى خبرويته فى المسائل.

وقد ادّعى الشـيخ الأنصارى فى المقام الإجماع على اعتبار هذه الشـرائط حدوثاًوبقاءً للمجتهد(۱) . ولكن الإجمـاع المنقول على المبنى الاُصولى للشيخ نفسه

ليس بحجّه، ولا سيّما مع وجود كثير من الفقهاء الذين لا يرون اشتراط بقاء هذه الشروط للمجتهد بقاءً.

وفى المقابل فإنّ بعض الفقهاء كصاحب التنقيح السيّد الخوئى ذهب إلى اعتبار هذه الشـرائط حدوثاً وبقاءً إلاّ شـرط الحياه، فإذا مات المجتهد فإنّ حجيّه فتواه

تستمر بعد وفاته، وأمّا غير الحياه فإنّ سائر الشروط المذكوره للمجتهد معتبره

ص: ۲۰۹

۱- التنقيح : ج ۱، ص ۲۳۹.

فی حجیّه فتوی المجتهد حدوثاً وبقاءً بارتکاز المتشرعه، لأنّ المسأله تتصل بمرجعیه وزعامه المسلمین، فلو أنّ زعیم المسلمین ابتلی بنقص وعیب کأن أصبح

فاسقاً مثلًا أو زال علمه وصار جاهلًا فإنّه فی نظر العقلاء لا یلیق لهذاالمنصب ولا یرضی الشارع المقدس أبداً بأن

یکون زعیم الإسلام والمسلمین منفوراً لدی العقلاء.

وعلیه فاستثناء شرط الحیاه الذی لا- یعتبر منقصه لفتوی المجتهد لأنّه انتقال إلی کمال آخر وحیاه باقیه، فسائر الشروط معتبره حدوثاً وبقاءً فی المجتهدوذلک بمذاق الشارع وسیره المتشرعه، فالأدله الشرعیه وسیره المتشرعه التی تدلُّ علی لزوم توفر هذه الشروط حدوثاً، تدلّ بنفسها علی لزوم بقاء هذه الشروط فی المجتهد.

وحاصل التنبیه الأوّل أنّه باستثناء شرط الحیاه یجب توفّر سائر الشروط الاُخری للمجتهد حدوثاً وبقاءً کالعداله والإیمان والعقل، فیجب أن یکون المرجع مستقیماً فی سلوکه وعقیدته ویسیر دائماً فی خطّ الشریعه، سواءً أدّی انتفاء هذه الشروط کالعقل والاجتهاد إلی انتفاء الرأی أو عدم انتفائه کالعداله والأعلمیه.

والدلیل علی اشتراط توفر هذه الشروط للمجتهد حدوثاً وبقاءً سیره المتشرعه،فبوجدان وارتکاز المتشرعه فإنّ الفاسق وغیر الموءمن وغیر الطاهر المولد لیست

له القابلیه لتصدی منصب الفتوی والقضاء وزعامه المسلمین.

والعقلاء فی سیرتهم العملیه یرجعون فی مثل هذه الموارد إلی من تتوفر فیه الاستقامه والسلامه العقلیه لا- مطلقاً، وعلی فرض وجود اطلاق فی سیره العقلاءفإنّ سیره المتشرعه تقید اطلاق سیره العقلاء أو تردع عنها.

إذن فبحکم السیره القطعیه للمتشرعه فإنّ هذه الشروط کما یجب توفّرها فی المجتهد حدوثاً فإنّه یجب أن تتوفر فیه بقاءً، فإذا سلبت بعض هذه الشروط من

المجتهد بقاءاً فلا یجوز تقلیده بل یجب العدول عنه إلی

غیره، سواءً کانت تلک الشرائط المسلوبه توءدی إلی سلب الرأی والفتوی کالعقل وملکه الاجتهاد أو لا تکون کذلک بل تؤدی إلی سلب الصفه مثل العداله والأعلمیه.

التنبیه الثانی :

إن تقلید المجتهد إنّما یکون جائزاً فیما إذا کان استنباطه للأحکام الشرعیه من الأدله المتعارفه من الکتاب والسنّه والإجماع والعقل، وفی الحقیقه إنّ الإجماع والعقل یرجعان إلی الکتاب والسنّه، لأنّ الإجماع بما هو هو غیر معتبر

والإجماع المعتبر هو الکاشف عن قول المعصوم، وهکذا بالنسبه إلی العقل فإنّه فی مورد وجود ملازمه بین حکمه وحکم الشرع

معتبر لا مطلقاً بحيث يشمل

الاستحسانات العقليه والقياس، فمثل هذا الرأى النابع من الاستحسانات العقليه والقياس ليس معتبراً شرعاً والسنّه إذا قيست محق الدين.

فلو أنّ شخصاً عمل على استنباط الأحكام من طرق غير متعارفه كالعلوم الغريبه من الجفر والرمل والاسطرلاب والسحر وأمثالها ممّن لم يقم دليل شرعى على

اعتباره فإنّ تقليده باطل، لأنّ أدله حجيّه الفتوى تدلُّ على جواز تقليد الفقيه فى الدين، والشخص الساحر أو الكاهن لا يصدق عليه عنوان الفقيه فى الدين.

وهكذا فى سيره العقلاء حيث لا يرون أنّ الساحر والكاهن والشاعر ومن يتعامل بالعلوم الغريبه أنّه فقيه فى الدين.

وأمّا المجتهد الإنسدادى الذى يرأى أن مطلق الظنّ حجّه من طريق مقدمات الإنسداد، ففى صوره كونه أعلم من الآخرين فيجوز تقليده سواءً كان يرى الحجيّه للظنّ من طريق الحكومه أو الكشف، لأنّ عنوان الفقيه فى الدين

والعارف بالحلال والحرام يصدق عليه، وسيره العقلاء قائمه على تبعيه الأعلم سواءً كان مجتهداً انفتاحياً أم انسدادياً، وقد تقدّم فى المجلد الأوّل توضيح هذاالموضوع بالتفصيل.

التنبيه الثالث :

إنّ استنباط المجتهد للأحكام الشرعيه سواءً كان بواسطه العلم الوجدانى أو بواسطه الامارات والأصول المعتبره يصدق عليه عنوان الفقيه والعالم بالدين،لأنّه إما أن يكون حقيقةً عالماً بالأحكام فى صوره العلم الوجدانى بالحكم

الشرعى أو من خلال الاماره المعتبره الشرعيه، وفى مورد الاماره فإنّ الشارع جعل لها الطريقيه والكاشفيه عن الواقع، أو أن يكون لديه علم تعبدى بالحكم فيما إذا كان موءدى الاماره مماثلاً للواقع، ففى هذه الصوره يكون علمه علماًتعبدياً بالحكم الظاهرى.

إذن عندما تقع هذه الموارد فى طريق استنباط المجتهد للأحكام سواءً من خلال العلم الوجدانى أو من طريق الاستنباط من الامارات الشرعيه فإنّ عنوان الفقيه

فى الدين والعارف والعالم بأحكام الحلال والحرام صادق عليه ويجوز تقليده حينئذٍ بمقتضى أدله حجيّه الفتوى.

وأمّا فى مورد الاُصول العمليه فإنّ المجتهد وإن كان ليس له علم بالواقع ولا علم بالحكم الظاهرى لأنّ مورد الاُصول العمليه هو الشك، فعندما يشك فليس له طريق إلى الواقع ولاـ علم وجدانى بالواقع ولاـ علم ظاهرى بالحكم، غايه الأمر أنّه يشك فى موضوع الحكم لاـ فى نفس الحكم، والفقيه يعلم أنّ الحكم المترتب على موضوع معيّن إذا أخذ الشك فيه هو مورد الاُصول العمليه، وعليه فعندما يكون المجتهد العالم عالماً فى هذا المورد فإنّ عنوان الفقيه فى مورد جريان الحكم يصدق عليه، فالأصل الحكم

یقینی غایه الأمر الشک فی موضوع الحکم، ولذلک یجوز تقلیده أیضاً فی هذه الموارد.

النتيجه :فی جمع هـذه الموارد إنّ عنوان الفقيه والعارف بأحكام الحلال والحرام يصدق على الفقيه الذی يسـتنبط فتواه من الأدله الشـرعيه سواءً كـان علم المجتهـد والفقيه بالأحكـام وجـدانی أو علم تعبـدی، وسواءً كـان فی مورد الأُصول العمليه أم فی مورد الاماره، فإنّ فتواه ونظره يكون مشمولاً لأدله حجيّه الفتوى شرعاً وعقلاً.

التنبيه الرابع :

إذا لم يتمكن العامی من الوصول إلى المجتهد الجامع للشـرائط بسبب عدم وجودهذا المجتهد أو بسـبب أنّ التوصل إليه يستلزم العسر والحرج مثل حاله التقيه،

ففی هذه الصوره ما هو تكليف العامی ؟

الجـواب :لاـ شـك بـأن كـلّ مكلّف ملتفت إلى الشـريعه يعلم إجمالاًـ بثبوت تكـاليف إلهيه إلزاميه فی عهـدته أعم من الوجوب والحرمه ويجب عليه الخروج من عهده هذه التكاليف وامتثالها، وطريق الامتثال إما أن يكون بالعلم الوجدانی

بامتثـال التكليـف أو العلم التعبـدی والتقليـد أو الاحتيـاط، فـإذا لم تكن هـذه الطرق متيسـره للمكلّـف لاـ طريـق الامتثـال بـالعلم الوجدانی ولا بالعلم التعبدی والاحتياط لأنّه متعسر أو متعذر، ولا طريق لتقليد المجتهد الحیّ، فحينئذٍ يجوز

له تقليد المجتهد الميّت إذا كان أعلم من الحیّ، لأنّ سيره العقلاء جاريه فی رجوع الجاهل إلى العالم سواءً كان

المجتهد الأعلم حيّاً أم ميّتاً، وعليه فلا فرق فی سيره العقلاء بين تقليدالأحياء والأموات.

وهكـذا لا فرق فی التقليد الابتدائی والاسـتمراری، فإذا كان المجتهد الميّت أعلم من الحی فإنّ سـيره العقلاء تجيز تقليده وتبعيته مطلقاً.

والأدله اللفظيه أيضا وإن كانت تـدلُّ على تقليد المجتهد الحیّ ولكنها لا مفهوم لها بأنّ التقليد ينحصـر بالمجتهد الحیّ ولا يجوز تقليد الميّت، غايه الأمر أنّ

التقليـد الابتـدائی للمجتهـد الميّت الأـعلم محل تأمل ولازمه حصـر الأعلم بشـخص واحـد فی جميع العصور، وانحصار المرجعيه بشخص واحد فی جميع العصور والأزمنه

مخالف لضـروره مـذهب الإماميه، لأنّ ضـروره مذهب الإماميه قائمه على انفتاح باب الاجتهاد فی جميع العصور، وهذا المحذور العقلی فی انحصار المرجعيه فی شخص

واحد يعتبر مخالفاً لضروری المذهب فی بعض الحالات.

وأمّا فی صوره أن تكون هذه الضـروره العقليه بسـبب أنّ العامی والمقلد لا يمكنه التوصل إلى المجتهد الحیّ، ففی هذه الصوره وفی حال الضـروره والاضـطرار فلا مانع ولا محذور من انحصار المرجعيه فی شـخص واحد، ولذلك يجب على العامی فی هذه

الصوره تقلید المیّت الأعلم.

وأمّا إذا لم یتبیّن أعلمیه المیّت أو المجتهد الحیّ أو أنّ المقلِّد أحرز التساوی بین المجتهد المیّت والمجتهد الحیّ، ففی هذه الصوره تسقط فتواهما عن الاعتبار، لأنّ أدله حجیّه الفتوی لا تشمل الفتویین المتعارضتین وحینئذٍ تکون

وظیفه العامی العمل بالاحتیاط، وإذا کان الاحتیاط یستلزم العسر والحرج بالنسبه له أو کان متعذراً فإنّه یقتصر علی العمل بالاحتیاط فی موارد الأحکام المحتمله الأهمیّه مثل الأحکام فی

باب الفروج والأعراض والـدماء، مثلاً فی نشـر الحرمه بالرضاع فی عشـره رضـعات أوفی خمسه عشـر رضـعه، فإذا ارتضع الصبی والصبیه عشره رضعات فإنّه یحسب أخاًواختاً رضاعیه ولا یجوز بمقتضی الاحتیاط التزاوج بینهما.

وإذا کـان الاحتیـاط متعسـراً ومتعـذراً بشـکل عـام سواءً فی مورد الأحکـام المحتمله الأهمیّه أو فی غیرها، ففی هـذه الصوره فإنّ وظیفـه العـامی هی التخییر العملی،حیث یجـوز له العمـل بکـلّ واحـده من فتـوی المجتهـد الحیّ أو المیّت، فـإذا لم یکن هنـاک مجتهد حیّ ففی هذه الصوره یکون مخیّراً فی تقلید المجتهدین الأموات.

التنبیه الخامس :

إذا شـک المقلـد أن تقلیـده لـذلک المجتهـد هل یقوم علی أساس الموازین الصـحیحه الشـرعیه أم لا ، فما هی وظیفته فی هـذه الحاله ؟

الجواب :إذا کان الشک فی صحّه تقلیده فإنّ ذلک یمکن تصویره بصور متعدده، فتاره یشک فی تقلیده لهذا المجتهد من حیث الصحّه وعدمها وهل أنّ تقلیده صحیح

أم لا ؟

ثانیـاً :الأعمـال التی عملهـا طبقـاً لـذلک التقلیـد هـل هی صـحیحه ولا حاجه لإعادتها فی الوقت أو قضائها خارج الوقت، أو غیر صحیحه ولابدّ من إعادتهاإذا کان الوقت باقیاً وقضاءها فی خارج الوقت ؟

فی الجهه الاُولی إذا شک فی تقلیده للمجتهد وأنّه هل یقوم علی أساس الموازین الصـحه الشـرعیه أم لا، فلا أثر لهذا الشک إذا کان تقلیده طبقاً للموازین الشرعیه وقلّد المجتهد الجامع للشرائط، وکان تقلیده للمجتهد

علی أساس الدواعی النفسـیه غیر المشـروعه ولم یکن ذلک المجتهد جامعاً للشـرائط ففی هذه الصوره فإنّ وظیفه المقلد وجوب الفحص کما هو وظیفه العامی فی مورد

التقلید الابتدائی فی وجوب الفحص، وهکذا فی صوره البقاء علی تقلیده فیجب علیه الفحص أیضاً، وإذا لم یکن المجتهد جامعاً للشرائط فیجب علی المقلدالعدول عنه إلی غیره.

وأمّا فی الصوره الثانیه وهی الشک فی صحّه وفساد التقلید بلحاظ صحّه وفسادالعمل فهنا ثلاث صور :

الصوره الأولی:یعلم المقلِّد بأنّ الأعمال التی أتی بها مطابقه للواقع تقلیداًأو احتیاطاً، مثلاً فی مورد التسبیحات الأربعه فی الصـلاه، فالمجتهـد کـان یفتی بکفـایه التسبیحه الواحـده فی الصـلاه ومقتضـی الاحتیـاط ثلاث تسبیحـات، وکان هذاالمقلـد یأتی بثلاث تسبیحات فی صلاته فی الرکعتین الأخیرتین فعمله هذا کان هو مقتضی العمل بالاحتیاط وعمله صحیح.

الصوره الثانیه:أن یکتشف المقلِّد أنّ عمله خلاف الواقع وأنّ المجتهـد الـذی قلده کان یفتی بکفایه تسبیحه واحده أو یفتی بعدم

وجود قراءه سوره فی الصلاه وکان المقلد یعمل بهذه الفتوی ثمّ انکشف له أن هذا المجتهد غیر واجد لشرائط جواز

ص: ۲۱۳

التقليـد سواء كـان عالم أو غير عالم وأنّ فتوى المجتهـد الجامع للشـرائط هو وجوب قراءه سوره فى الصـلاه ووجوب التسبيحات ثلاث مرّات فى الركعتين الأخيرتين فى الصلاه.

الصوره الثالثه:الشك فى الأعمال الشرعيه وهل أنّ عمله كان مطابقاً للواقع أوغير مطابق.

بيـان ذلـك :فى الصوره الاُولى حيث يكون عمله مطابقاً للواقع فإنّ عمله صـحيح بالطبع سواءً كان بمقتضـى تقليـده أو بمقتضـى الاحتياط ولا يجب الإعاده فى الوقت ولا القضاء خارج الوقت.

أمّـا فى الصوره الثانيه فإذا تبيّن أنّ عمله غير مطابق للواقع، ففى هـذه الصوره فمقتضـى القاعـده الإعاده فى الوقت والقضاء خارج الـوقت، لأنّ المكلّف لم يـأتِ بالمـأمور به من قبـل المولى، ولـذلك لاـ يكون عمله مجزيـاً، ولكن فى هـذه الصوره وبمقتضـى صحيحه : (لاـ تعاد) يمكن القول بالتفصيل بين الأجزاء الفائته هل هى أجزاء ركنيه أو غير ركنيه، فإذا كانت الأجزاء ليست ركناً فى الصلاه كالسوره

وتكرار التسبيحات الأربعه، ففى هذه الصوره وبمقتضـى صـحيحه (لاتعاد الصـلاه إلّا من خمس : الطهور، القبله، الوقت، الركوع، السجود) فعمله يقع مجزياً ولايحتاج إلى إعاده فى الوقت ولا قضاء فى خارج الوقت.

وأمّا إذا كانت الأجزاء الفائته من الأركان، ففى هذه الصوره وبمقتضـى صـحيحه (لاتعاد)، يجب عليه إعادتها فى الوقت وقضائها خارج الوقت.

أمّـا فى الصوره الثـالثه بـأن لاـ يتبيّن للمقلـد هـل أنّ عمله مطـابق للواقع أو غيرمطابق للواقع، ففى هـذه الصوره هل تجرى قاعـده التجاوز والفراغ فى اثبات صحّه عمله، أم لا تجرى ؟ وسيأتى الكلام فى ذلك إن شاء اللّه.

والكلام فى مورد الشك فى أنّ المجتهد الذى قلده هل هو جامع للشرائط وله أهليه الفتوى أم لا ؟ ففى هذا المورد يدور البحث فى جهتين :

الجهه الاُولى:من حيث صحّه تقليده وعدم صحّه تقليده بالنسبه للعوام.

الجهه الثـانيه :الأعمـال التى أتى بهـا المكلّف طبقاً لفتوى هـذا المجتهـد هل هى صـحيحه أم لا ؟ فى هـذا المورد ذهب صاحب العروه إلى صحّه أعماله وقال : (إذاعلم أن أعماله السابقه كانت مع التقليد لكن لا يعلم أنّها كانت عن تقليد

صحيح أم لا بنى على الصحّه)(۱) فطبقاً لبيان صاحب العروه فإنّه إذا شك فى تقليده من جهه صـحّه أعماله أو فساده فإنّه يجرى أصاله الصحّه ولا يحتاج إلى إعاده وقضاء.

وطبعاً هـذا بالنسـبه للأعمال السابقه لا الأعمال اللاحقه حيث ينبغى عليه الفحص والتحقيق فيها، ومادام مسـتغرقا فى مـدّه التحقيق فإنّ وظيفته العمل بالاحتياط، وإذا تبيّن له من خلال التحقيق أن ذلك المجتهد لا أهليه له

۱- العروه، المسأله ۴۱.

للتقليد فيجب عليه العدول.

وتوضيح ذلک : أوّلاً :يجب أن نرى ما هو مدرک حجيّه أصاله الصحّه ؟

الجواب :إنّ المدرک لحجيّه أصاله الصحّه يتمثل بالأدله الأربعه : (الكتاب،السنّه، الإجماع، العقل).

أمّا الآيات، فيقول تعالى : «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنا...»(١) .

وفى آيه أُخرى يقول : «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرا مِنْ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ...»(٢) والغرض فى هذه الآيات هو الأمر بالعمل الحسن وبحسن الظنّ والبناء على صحّه أقوال وأعمال الآخرين.

أمّا الروايات، فما ورد فى الكافى عن الإمام أميرالموءمنين عليه السلام أنّه قال :

«ضع أمر أخيک على أحسنه حتّى يأتيک ما يغلبک منه ولا تظنّنّ بكلمه خرجت من أخيک سوءً وإنت تجد لها فى الخير محملاً»(٣) وهكذا نرى أنّ الإمام أميرالموءمنين يوصى بأن نحمل الكلمه الصادره من الآخرين على محمل حسن، مثلاً

إذا صدرت من مسلم كلمه ولا نعلم أن هذه الكلمه كانت عباره عن سلام، أو فحش وشتم، فلابدّ من حمل هذه الكلمه على سبيل الخير وعلى السلام لا على السبّ والشتم.

الروايه الأُخرى قول الصادق عليه السلام لمحمّد بن الفضل : «يا محمّد كذب سمعک وبصرک عن أخيک فإن شهدوا عندک خمسون قسامه أنّه قال كذا، وقال لم أقل فصدقه

وكذبهم»(۴) .

وهذا يعنى أنّک لو سمعت كلاماً غير مناسب فعليک أن تكذب سمعک وتحمل هذاالكلام على محمل مناسب حتّى لو أقسم لک خمسون شخصاً أنّ الشخص الفلانى تحدّث

بكلام غير لائق ولكن ذلک الشخص قال لک بأننى لم أقل هذا الكلام، فعليک بتصديقه وتكذيب أولئک الخمسين نفرا، وطبعاً فإنّ كلام الإمام عليه السلام لايعنى أن ذلک الشخص صادق فى كلامه وأن أولئک الخمسين يكذبون واقعاً بل مقصودالإمام أنّه يجب عليک تصديق ذلک الشخص فى انكاره وعدم النقاش معه فى ما يدّعى عليه.

إذن فمقتضى الآيات والروايات لزوم حمل فعل المسلم على الصحّه وعلى أحسن وجه.

ص: ٢١٥

١- سوره البقره،الآيه ٨٣.

٢- سوره الحجرات، الآيه ١٢.

۳- أصول الكافى، ج۲، ص ۳۶۲، ح ۳.
۴- الكافى، ج ۸، ص ۱۲۹، ح ۱۲۵؛ عقاب الأعمال، ص ۲۹۵، ح۱؛ الكفايه، ج۲ فى حجيه خبر الواحد.

وهكذا بالنسبه للإجماع حيث أجمع العلماء فى جميع الأعصار على لزوم حمل فعل المسلم على الصحّه.

وكـذلك دليـل العقل حيث يـدلُّ على لزوم حسن العمل والسـلوك مع الآخرين، ولو لم يكن هـذا الأصل فى التعامل بين الناس ولم يحمل فعل المسلم على الصحّه، لتعرض

نظام المعاش ونظام المعاد إلى الخلل والإرتباك والنتيجه أنّه لا أحـد يثق بفعل الآخرين أو قولهم، وبـديهى أن مثل هذا المجتمع سيتعرض للفوضى والتلاشى والهرج والمرج.

وعلى هذا الأساس فعمل المسـلم إذا كان يحتمل جهتين : جهه حسـنه وجهه سيئه،فيجب حمله على الحسن، مثلاً لو رأينا شخصاً يشرب سائلاً فى آنيه واحتملنا أنّه

مسكر وأن شربه حرام، وهناك احتمال أن يكون هذا السائل ماءً، فالأمر مشكوك بين الخمر والماء فيجب حمل هذا السائل على محمل حسن وهو أنّه ماء وشربه حلال.

أو رأينا شـخصاً يتناول المفطر فى نهار شـهر رمضان ونحتمل أنّه افطر عمداًوارتكب المعصـيه، وهناك احتمال أن يكون له عذر فى افطاره بأن يكون مسافراً أو مريضاً، فيجب حمل عمله هذا على محمل حسن وهو القول بأنّه افطر لعذر.

أو رأينا شـخصاً يتحدث مع امرأه ونحتمل أن هذه المرأه من محارمه وأنّ حديثه معها بلا إشكال، وهناك احتمال أن تكون هذه المرأه أجنبيه والخلوه والحـديث معها حرام، فهنا ينبغى حمل هـذا الحديث والخلوه مع تلك المرأه على محمل حسن وهو القول بأنّ هذه المرأه من محارمه أو لضروره.

ثانيـاً :إنّ الحمـل على الصـحّه له معنيـان : فتـاره يكون الحمل على الصـحّه بأن يكون الفعل صادراً من الغير كما ورد فى الأمثال المذكوره آنفاًوتاره اُخرى أن نشك فى الفعل الصادر من الغير هل أنّه جامع للأجزاء والشرائط، وبالتالى يقع صحيحاً، أو أنّ فعله غير جامع للأجزاء والشرائط ويقع فاسداً،

والمراد فى المقام أنّ تقليد هذا المقلِّد هل هو صـحيح وتتوفر فيه شـروط التقليدأم لا، وهذا هو المعنى الثانى للحمل على الصحّه بأن يكون العمل جامع الأجزاءوالشرائط.

ثالثاً :إن قاعده الصحّه عامّه وشامله لفعل الغير وكذلك فعل الشخص الشاك نفسه.

رابعـاً :إنّ البحث فى المقـام لا يرتبط بالتمسك بأصاله الصـحّه بالمعنى الأوّل،بل المراد هو المعنى الثانى حيث يشك المقلِّد هل أنّ تقليده لذلك المجتهدوعمله طبقاً لفتواه صحيح بمعنى أنّه تام الأجزاء والشرائط أم باطل ؟

النتیجه :ذهب المشـهور فی هـذا المورد وفقاً للعروه، إلی القول بصـحّه الأعمال السابقه لهذا المقلِّد بمقتضـی أصاله الصـحّه، ولو قیل أنّه فی هذا المورد تجری قاعده التجاوز والفراغ فإنّ شمولها لهذا المورد محل تأمل، لأنّ مورد قاعده

التجاوز والفراغ تجری فی خصوص الطهاره والصـلاه فی قوله علیه السـلام : «کلما مضـی من صلاتک وطهورک فذکرته تذکّرا فامضه ولا إعاده علیک فیه»(۱) ، وعلی

فرض شمولها لموارد اُخری فإنّ هذه القاعده لا تشمل ما

نحن فیه، لأنّ فی المقام صوره العمل محفوظه وأنّه قلَّد شخصا معینا ثم شک أنّه جامع لشرائط الفتوی أم لا، لم تجرِ قاعده الفراغ فی شـیء من أعماله للعلم بأنّه أتی بها مطابقه لفتوی شـخص معین، ومع ذلک فالتمسک بأصاله الصـحّه فی المقام یکفی لصحّه الأعمال السابقه لهذا المقلِّد ولا یحتاج إلی إعادتها فی الوقت وقضاءها فی خارج الوقت.

التنبیه السادس :

المسـأله الاُخری التی ینبغی التحقیق فیها هی أنّ الجاهل فی عمله إمّا قاصـر أو مقصـر وهـذه المسأله تمّ بحثها فی مقـدمه المجلد الأوّل ولا حاجه لتکرارها هنا،فعمل الجاهل القاصر والمقصر ولولم یکن عن تقلید إذا وقع مطابقاً للواقع

فعمله صـحیح لأنـّه قـد خـالف التکلیف أو الاجتهاد ولم یخالف التکلیف الواقعی،غایه الأمر لقائل أن یقول: إنّ الجاهل المقصـر معاقب لأصاله الغرض والتعلّم.

وببیان آخر:أنّ مناط الاطاعه هی إمتثال تکلیف المولی ولیست مناطها موضوعیه التقلید أو الاجتهاد.

وأخیراً وبمناسبه شـهاده فاطمه الزهراء علیهاالسـلام تقرر تعطیل الدرس، وبعدأیّام الشـهاده والعزاء تحل العطله الصیفیه ونأمل إن شاء اللّه تعالی أن نوفق فی السـنه التحصـیلیه القادمه لإدامه هذه البحوث بحقّ محمّد وآل محمّد، والحمدللّه ربّ العالمین وصلّی اللّه علی سیّدنا ونبیّنا محمّد وآله الطیبین الطاهرین ولعنه اللّه علی أعدائهم أجمعین.

هنا تمّ الجزء الثانی لکتابی المسـمّی البرهان السدید فی الاجتهاد والتقلیدرشـحات من دروسـنا خارج الفقه فی الحوزه العلمیه فی قم المقـدّسه بعنایه اللّه تبارک وتعالی العلیم القدیر الملک العلاّم المتفضل علی الآنام وتفضـله الخاصّ بإتمام هذه النعمه النوریه علی عبد المملوک المحتاج الفقیر ذاتاً وعیناً :

قال اللّه تبارک وتعالی:

«قُلْ هَذِهِ سَبِیلِی أَدْعُو إِلَی اللّه ِ عَلَی بَصِیرَهٍ أَنَا

١- وسائل الشيعه، ج١، ص٣٣١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، ح٦.

وَمَنْ اتَّبَعَنِی وَسُبْحَانَ اللّه ِ وَمَا أَنَا مِنْ الْمُشْرِکِینَ»(۱)

محمّد باقر الموحدی النجفی

لیله واحد وعشرین من شهر رمضان المبارک ۱۴۲۸ ه . ق

فهرست المطالب

ص: ۲۱۸

۱- سوره یوسف، الآیه ۱۰۸.

الأدله اللفظیه من الآیات والروایات

التی تدلّ علی جواز التقلید

وما یرد علیها من نقض وابرام

ص: ۲۱۹

نقد ومناقشه:●●● ۱۵۰

ص: ۲۲۰

ص: ۲۲۱

الفحص فی الشبهه الحکمیه:●●● ۲۸۰

عصر الأئمّه علیهم السلام :●●● ۲۸۳

مقتضی القاعده:●●● ۲۸۷

ص: ۲۲۲

قياس غير المعصوم بالمعصوم:●●● ۳۵۳

الحريه:●●● ۳۵۴

الاجتهاد المطلق:●●● ۳۵۵

ص: ۲۲۳

ص: ۲۲۴

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان بإشراف آیة الله الحاج السید حسن فقیه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدینیة والثقافیة والعلمیة معتمداً علی النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائیین والمثقفین فی الجامعات والحوزات العلمیة.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراکز القائمة بتوفیر المصادر فی العلوم الإسلامیة وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول علی مصادرها أحیاناً، تهدف مؤسسة القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان إلی التوفیر الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلی الباحثین فی العلوم الإسلامیة وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الکترونیة من الکتب والمقالات العلمیة والدراسات المفیدة وهی منظمة فی برامج إلکترونیة وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثین والمثقفین والراغبین فیها.

وتحاول المؤسسة تقدیم الخدمة معتمدة علی النظرة العلمیة البحتة البعیدة من التعصبات الشخصیة والاجتماعیة والسیاسیة والقومیة وعلی أساس خطة تنوی تنظیم الأعمال والمنشورات الصادرة من جمیع مراکز الشیعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامیة وتعالیم القرآن وآل بیت النبیّ علیهم السلام

تحفیز الناس خصوصا الشباب علی دراسة أدقّ فی المسائل الدینیة

تنزیل البرامج المفیدة فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثین والمحققین فی الحوازت العلمیة والجامعات

توسیع عام لفکرة المطالعة

تهمید الأرضیة لتحریض المنشورات والکتّاب علی تقدیم آثارهم لتنظیمها فی ملفات الکترونیة

السیاسات:

مراعاة القوانین والعمل حسب المعاییر القانونیة

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراکز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتینیة وتکرار المحاولات السابقة

العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فی نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فی مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فی الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتی بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمی لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فی البحث والدراسة وتطبيقها فی أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

١.JAVA

٢.ANDROID

٣.EPUB

٤.CHM

٥.PDF

٦.HTML

٧.CHM

٨.GHB

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

١.ANDROID

٢.IOS

٣.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقـدم بكلمـة الشـكر والتقـدير إلى مكاتب مراجع التقليـد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسـسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فى تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزى

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونى : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزى ٠٣١٣۴۴٩٠١٢۵

هاتف المكتب فى طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ ـ ٠٢١

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.



مركز
القائمیة
اصبهان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹